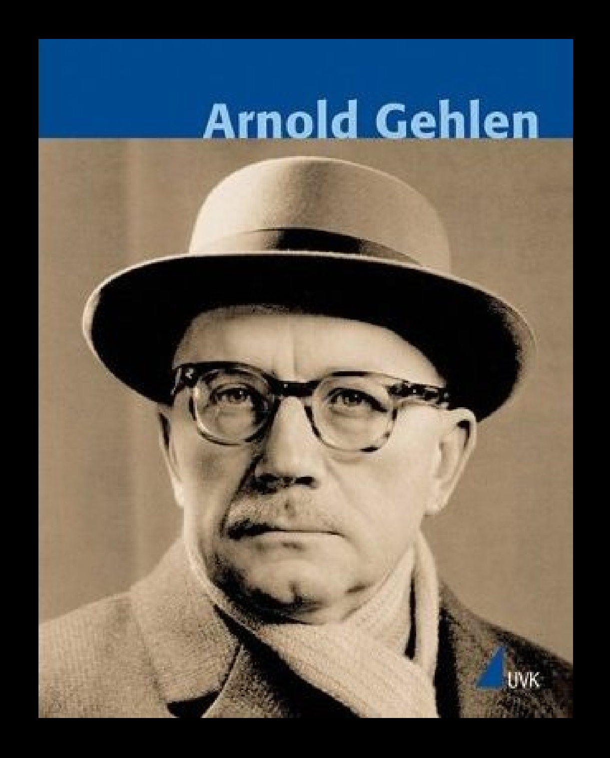
Elementos

de Metapolítica para una Civilización Europea Nº 20



LA ANTROPOBIOLOGÍA DE ARNOLD GEHLEN



UrKultur

Sumario



La antropobiología de Gehlen

Luis Álvarez Munárriz

La pregunta por el hombre es para KANT la pregunta fundamental de la Filosofía. Esta misma idea, aunque situada en un contexto eminentemente pragmático, late en la obra de GEHLEN cuando sostiene taxativamente que no podemos permanecer neutrales ante la pregunta «qué es el hombre». Tal afirmación se basa en una doble exigencia. Obligación de poseer una idea de sí mismo, puesto que el comportamiento, tanto individual como social, está basado en la imagen que se tiene del hombre. Necesidad urgente de la época, en segundo lugar, ya que las dos teorías del ser humano vigentes en la cultura occidental son radicalmente insuficientes. La imagen religiosa no es científica, puesto que se basa en presupuestos de carácter teológico, al hacer proceder al hombre de Dios. Y aunque no niega la posibilidad de este saber, en la medida que no tiene base empírica se debe prescindir de esta concepción. Sus conceptos esenciales -espíritu, voluntad, alma-, son abstractos y generales, y no pueden ser validados empíricamente, a diferencia de las nociones de la ciencia que concuerdan con los hecho sde la experiencia. Pero la visión científica es equivoca y fragmentaria. Aunque parte del paradigma evolutivo, sostiene que es ambigua puesto quese admite de una manera dogmática la procedencia unilineal y rectilínea del hombre desde los primates superiores sin que esta hipótesis sea capaz deexplicar las facultades superiores del ser humano. Será necesario, por tanto, clarificar y fundar de una manera más firme los presupuestos evolutivos de la Antropología. Además, la imagen científica es el resultado de muchos saberes positivos que proporcionan intuiciones parciales desde lasque no se ha conseguido lograr una vision unitaria y global del hombre. De cualquier manera ambas concepciones parten de un error común: elaborar una Antropología con categorías extrahumanas.

Todo ello justifica la necesidad de construir una nueva Antropología que para GEHLEN debe ser científica y filosófica. Es filosófica ya que, siguiendo la tradición especulativa del pensamiento occidental, su objetivo es la búsqueda de la esencia del hombre. Esencia en sentido fuerte, ya que intenta desvelar aquello que hace que el hombre sea hombre, posibilite una concepción global de su ser, y

permita fijar la diferencia cualitativa que existe entre el hombre y el animal. Desde el punto de vista metódico es filosófica en la medida que pretende englobar en una teoría unitaria las aportaciones y resultados parciales de distintos saberes. Con estos presupuestos ejerce lo más específico de la Filosofía moderna: crítica de lasconcepciones del ser humano vigentes en su época. Y mantiene además, siguiendo ideas de SCHELER, la función creadora del pensamiento filosófico: proporcionar conocimiento, crear nuevas categorías que hagan avanzarnuestro conocimiento sobre el hombre. Es además científica en la medida que reconoce la validez de la investigación empírica, la necesidad de la experiencia y el contacto directo sobre el hombre. Por otra parte, aceptamuchas de las contribuciones del saber positivo como ganancias a las que no puede renunciar la Antropología. De modo sintético podemos decir que la tensión entre experiencia y especulación constituye el único método válido para lograr una visión global del hombre.

Cabe preguntarse inmediatamente: ¿cuál es el punto de partida paraconstruir esa Antropología elemental? Para producir esa teoría unitaria, para elaborar una Antropología fundamental, no se puede partir de cero, se debe partir por el contrario de algunos presupuestos. Y, como cualquier ciencia, formular hipótesis que deben ser vistas como presupuestos fundamentales o axiomas. Son, por tanto, verdades absolutas sobre las cuales no se discute. Sin embargo, el criterio que valida y justifica su relevancia para dirigir una investigación no se halla en su carácter de verdad, sino en su fertilidad. Tienen que mostrar su pertinencia en los resultados que generan de cara a la comprensión de un tema. Se trata de una orientación pragmática de la teoría del conocimiento en la que se seleccionan las técnicas y los métodos adecuados para resolver un problema, en este caso el problema del hombre. Pues bien, el hilo conductor, la hipótesis fundamental que articula y dirige toda la reflexión de GEHLEN, se condensa y resume en una frase repetida constantemente en toda su obra: el hombre es un ser activo. «Para tal propósito servía la acción, esto es, la concepción del hombre como un ser primordialmente activo, entendiéndose por 'acción' la actividad destinada a modificar la naturaleza con fines útiles al hombre.

Se debe por ello situar como punto central de todos los problemas y preguntas la acción y definir al hombre como una esencia activa -o, en foma equivalente, promotor y creador de cultura-». Es un principio que rompe con toda la tradición especulativa e idealista de la cultura occidental en la que el hombre había sido definido como un ser racional. Ésta culmina en el pensamientode HEGEL, cuando afirma que el pensamiento y el yo son lo 'mismo, aunque resaltase el carácter de actividad libre que configura el comportamiento humano. Y es cierto que MARX había criticado el idealismo hegeliano y que en la 2ª tesis contra Feuerbach había proclamado que solamente la praxis prueba la verdad del pensamiento. Pero también es cierto que se trata de una actividad condicionada y fijada por la racionalidad del estado futuro pensado y anticipado. Aquí, por el contrario, se produce una inversión profunda, ya que la necesidad de actuar crea y

configura la actividad misma del pensar. Desde unas premisas mucho más radicales que configuran toda su visión del hombre y la sociedad, sostiene: «La plasticidad de los movimientos humanos es de necesidad vital, ya que viene a ser la capa-cidad de adaptación a circunstancias infinitamente distintas y su sustitución previsible. Que el conocimiento y la acción sean de raíz inseparables, quela orientación en el mundo y conducción de la acción sean un mismo proceso, es desde el punto de vista filosófico de gran importancia y también hay que mantenerla, aunque luego ambas caras se separen».

Prescinde de presupuestos metafísicos e ideológicos para fundar esta dimensión nuclear del ser humano y se basa únicamente en la observación del mismo hombre.Y lo primero que aparece en cualquier examen empírico es que este ser es un organismo vivo que desarrolla su vida en un medio ambiente determinado. En consecuencia, será la biología la que proporcione el marco teórico en el que se estudie la acción humana. Esta ciencia está configurada por la teoría general de la evolución. En ella se explica el origen de los seres vivos, y por lo tanto del hombre, a través de las mutaciones genéticas y la selección natural. Situados en este paradigma, la pregunta clave es la siguiente: ¿Cuáles son las causas de la hominización? Señala, sin embargo, que la metodología de causa-efecto no es válida en el campo de la Antropología y debe ser sustituida por un método circular, en el que se conectan las condiciones explicativas de la acción. Éste es para Gehlen el contexto metodológico en el que se puede explicar el origen del hombre, el verdadero planteamiento antropobiológico que permitirá hallar la ley estructural que configura todas las funciones humanas, que demuestre la necesidad que tiene el hombre de actuar, y que justificará plenamente la definición del hombre como un ser activo. Entonces la pregunta por las causas se transforma en el siguiente interrogante: ¿Bajo qué condiciones es posible que haya surgido y se mantenga el hombre en la existencia? Y es ahora cuandose puede empezar a comprender de dónde proviene la necesidad que tieneel hombre de actuar.

Tal necesidad únicamente resulta comprensible dentro del paradigma evolutivo en el que el hombre aparece como un proyecto único de la naturaleza que ha sido abandonado a su suerte. No ha sido dotado por ella de las facultades necesarias para poder ajustarse al medio, y desde un punto de vista morfológico no tiene la estructura adecuada para poder sobrevivir en la lucha por la existencia. Comparado con el animal, está plenamente justificada la tesis de que el hombre es un ser deficitario. Se trata de una profundización en las ideas biológicas de Schindewolf pero especialmentede Bolk, cuyas tesis sobre el hombre había condensado en la siguiente afirmación: «la esencia de su estructura es el resultado de una fetalización y laesencia de su existencia es la consecuencia de un retraso>>. En esta situación de indefensión en la que surge el ser primitivo, deducirá Gehlen que el hombre es una tarea para sí mismo. Conectando con las intuiciones de NIETZSCHE, afirmará que el hombre es un animal no fijado, que en terminología de la Biología significará que es un ser inespecializado. Todo ello justifica la

necesidad de actuar y la definición básica y fundamental del hombre como un ser activo. En cuanto ser deficitario debe crear sus propios medios de supervivencia, debe constituirse en planificador de su pro-pia vida y del mundo que le rodea a través de la disciplina, el autocontrol y la educación. La acción constituye la esencia del hombre.

Esta definición del hombre será el punto de referencia para acercarse críticamente a 1a Antropología metafísica que articula toda la investigación en el tema cuerpo-alma. La visión clásica distingue dos sustancias radicalmente diferentes en el ser humano. Tanto la filosofía escolásticacomo el racionalismo de DESCARTES conciben a la persona constituyendo una unidad de materia y forma, res extensa y res cogitans, pero la aspiración suprema es dar una explicación de cómo están unidas esas dos sustancias. Pero fracasa como visón teórica:

a) Es demasiado abstracta, vaga y general, y por lo tanto demasiado verdadera para poder ponerla a prueba. Es una visión negativa que solamente rechaza el dualismo abstracto, pero de ninguna manera dirige lainvestigación científica en orden a poder aclarar la unidad del aspectointerior y exterior del hombre.

b) No tiene ninguna potencia creadora para poder dirigir el comportamiento del hombre. Dirá que este tipo de teorías metafísicas tienen poca fuerza de persuasión, no tienen poder para dirigir la conducta real de los individuos, y además ignora temas fundamentales que preocupan al hombre de nuestros días.

c) No explica las cuestiones centrales de la Antropología que aparecen cuando se parte del paradigma evolutivo, al que no se puede renunciar ya que está demostrado científicamente.

Científica es la antropología filosófica de M. SCHELER, que introduce el paradigma evolutivo en el campo de la Antropología y, por lo tanto, dentro de los cánones de la ciencia empírica. Piensa Gehlen que el esquema de grados (impulso afectivo, instinto, memoria asociativa, inteligencia e ideación) propuesto por este pensador no es capaz de dar una visión adecuada del ser ser humano, y que en consecuencia debe ser criticada desde la hipótesis anteriormente expuesta. Existen tres presupuestosque deben ser rechazados:

a) Que el curso de la evolución siga un cauce lineal, progresivo y escalonado cuyo proceso culmina en el hombre.

b) Que el hombre concentre en su ser todos los niveles de vida inferiores y se pueda definir al hombre como un microcosmos.

c) Que lo que diferencia al hombre del animal sea la posesión del espíritu, entendido como una estructura monárquica de actos.

La dimensión creadora de la reflexión filosófica se encuentra en la creación de nuevas categorías que permitan un avance cuantitativo y cualitativo de nuestro conocimiento del hombre. En la obra de este antropólogo se pueden rastrear un

conjunto de conceptos claves, coherentes entre sí, y rigurosamente formulados. Hay tres que son nucleares y centrales para articular sistemáticamente el amplio campo de la Antropología: acción, culturay sociedad.

La acción es definida como la modificación planeada y prevista de la realidad. Ahora bien, ¿cómo es posible que la actividad pura y desnuda permita el surgimiento de un tipo de ser que es capaz de dominar y dirigir su propia evolución y haga posible la aparición de una criatura esencialmente diferente del animal tanto en su estructura como en su comportamiento? La respuesta se encuentra en la radical diferencia que existe en la actividad de ambos seres. Las acciones del hombre tienen la propiedad de ser productivas y medios.

Desde un punto de vista externo, el hombre -a diferencia del animal que está plenamente adaptado al medio y solamente capta de él lo que satisface sus necesidades biológicas- no está acoplado al medio y, por lo tanto, no tiene medio (Umwelt) en contra de la tesis de von Uexküll, sinoq ue tiene mundo (Welt) como había resaltado Scheler. Del medio físico recibe una cantidad tal de estímulos que la mejor caracterización es definirlo como un campo de sorpresas. En consecuencia, debe ser dominado y transformado para no sucumbir en la lucha por la existencia. Y la manera como lo hace el ser inespecializado es convirtiéndolas en oportunidades que sirven para la vida. Es lo que denomina principio de exoneración o descarga, que impregna toda la actividad del hombre. Desde un punto de vista interno, su actividad construye dentro de sí un centro de pilotaje basado en el orden de las acciones que realiza. La conducta genera la habituación que sistematiza los actos productivos del hombre. Se puede hablar entonces de un conjunto de actividades que están armónicamente enlazadas, constituyen un mundo vital, y están sometidas a un proyecto o plan de vida.

Ambas dimensiones de la acción humana crean en el hombre una segunda naturaleza que GEHLEN denomina cultura. Ésta es definida como «el conjunto de condiciones de la naturaleza creadas, dominadas por el trabajo, cambiadas y aprovechadas por el hombre, incluyendo las más condicionadas y descargadas habilidades y artes, que únicamente son posibles sobre aquella base». Se trata de una visión de la cultura en la que se incluye tanto la dimensión subjetiva como la objetiva, así como lo que la Antropología sociocultural denomina cultura ideal o material. Quizá por ello sería mejor denominarla esfera cultural. Se refiere al medio ambiente del hombre en cuanto dominado y transformado por la acción del hombre, que se constituye en mundo artificial, que él denomina naturaleza reformada. Incluye los elementos y recursos técnicos que construye y usa para construir ese mundo artificial; la actividad inteligente que guía y dirige la acción humana; las instituciones que dimanan de la acción comunicativa; el conjunto de símbolos, creencias, mitos, etc., desde los que genera una cosmovisión e interpretación de la realidad. La característica más relevante de esa esfera cultural es la imnensa riqueza y variedad de culturas producida por la combinación que de

tales elementos y dimensiones ha generado la actividad creadora del ser humano. La tarea del hombre consistirá, en consecuencia, en construir ese mundo cultural y perfeccionarlo a lo largo de la historia. De ello deduce que el hombre es un ser histórico. Aunque existen unas constantes innatas mínimas, la energía, riqueza, variedad y fantasía de la acción humana en un medio rico y variado va creando modos diferentes de comportamiento y variadas agrupaciones de hombres. Desde estos supuestos, se puede afirmar que no tiene una naturaleza fija y estable, sino que la va elaborando a lo largo de la historia. «Es una contribución esencial del estudio comparativo de la cultura y la Antropología cultural, que nos muestre la increíble capacidad de invención y genialidad del hombre que él ha empleado desde tiempos remotos para mantener, bajo las condiciones más arduas e incluso a costa de una parcialidad tremenda, instituciones y costumbres que sirvan de base para un entendimiento y como garantía de seguridad mutua, y que puedan servir para no cuestionar más ese orden». Ello nos lleva al análisis de la dimensión social del hombre ordenada y estabilizada por la cultura.

Es además un ser que necesita de la sociedad para poder desarrollarse como hombre. Esta dimensión social la han destacado BERGER y LUCKMAN al referirse al pensamiento de este pensador: «El ser humano nose concibe dentro de una esfera cerrada de interioridad estática; continuamente tiene que externalizarse en actividad. Esta necesidad antropológica se funda en el equipo biológico del hombre. La inestabilidad inherente del organismo humano exige como imperativo que el hombre mismo proporcione un contorno estable a su comportamiento; él mismo debe especializar y dirigir sus impulsos». Supuesto el engarce entre los primates superiores y el hombre, podríamos suponer que mantiene la estructura instintiva en los animales por medio de la cual se ajustan perfectamente almedio. Ello sería sin embargo una desventaja para el ser deficitario, para un ser incompleto que tiene que apropiarse del mundo a través de su propia industria. Necesita y, por lo tanto, deberá estar dotado de una estructura pulsional abierta al mundo. Se debe decir que en el proceso de hominización se va produciendo una reducción de los instintos, entendida como un proceso de indiferenciación, y el surgimiento de pulsiones agudas que permiten hablar de un superávit pulsional (Triebüberschuss). Éstas tienen que ser configuradas, modeladas y encauzadas para poder sobrevivir en la lucha por la existencia. El hombre es consecuentemente un ser amaestrable, un ser de doma, de educación. Un factor esencial en este proceso de autoadiestramiento se debe a los modelos rígidos de comportamiento que imponen las diferentes instituciones sociales. De la misma manera que la estructura instintiva de los animales dirige de manera segura su comportamiento, de esa misma manera las normas sociales estabilizan la plasticidad y flexibilidad de los impulsos humanos. «De una manera muy general podemo sdecir ahora: si consideramos al hombre como ser social, entonces las instituciones de una sociedad, es decir, los moldes sociales, las formas de producción, los moldes jurídicos, los ritos, etc., constituyen

la gramática y la sintaxis y por ello las formas de expresión en las que se deben mover las partes impulsiva e instintiva".

Ellas le liberan de tener que tomar decisiones continuas frente a la imnensa cantidad de excitaciones que recibe del medio, le proporcionan certeza interna a la hora de interpretar la realidad, y posibilitan la cooperación con los demás miembros del grupo que le ayudan a sobrevivir en un medio adverso. Estas dimensiones positivas de la relación social hacen posible que los modelos de comportamiento en ella elaborados cristalicen y se hagan realidad en forma de instituciones que en el transcurso del tiempo funcionan con autonomía propia, es decir, al margen de las decisiones de los propios hombres que las componen. Son las revoluciones, las catástrofes y los cambios culturales los que rompen esa armonía y desestabilizan al mismo hombre. Es claro, por tanto, el papel esencial que tienen las instituciones en la configuración del ser humano.

Siguiendo los planteamientos iniciados por M. Scheler en torno a la necesidad de una teoría unitaria del hombre, la aspiración final de Gehlen es la elaboración de una ciencia general y total sobre la esencia del hombre. Este objetivo exige cumplir una doble tarea:

a) Construir una teoría general e independiente del hombre que pueda ser incluída por derecho propio en el elenco de las ciencias. De la misma manera que existen ciencias que examinan aspectos parciales del ser humano.a través de categorías generales, de esa misma manera sería posible crear una ciencia del ser humano aplicable a todo tipo de hombre. Tal aspiración estaría justificada científicamente desde la unidad del género humano avalada por la experiencia actual de la humanidad y los datos de la Antropología física. La relevancia práctica de este saber vendría dado, en primer lugar, por la posibilidad de ofertar al resto de las ciencias que tocan aspectos parciales del hombre las categorías que dirijan su investigación. Tal sería, por ejemplo, el caso de la Ética, que recibiría de la Antropología las nociones claves que explican el comportamiento sujeto a normas del hombre en sociedad. Puede, en segundo lugar, integrar y articular todas las aportaciones de las distintas ramas del saber que proporcionan valiosos conocimientos en torno al tema del hombre. La aspiración a la unidad del saber que late en toda ciencia quedaría plenamente garantizada desde estas dos perpectivas.

b) Una visión global del hombre como totalidad. Para lograrlo hace la opción de tomar como punto de referencia la unidad del hombre frente a los enfoques dualistas, cuya falta de potencia explicativa exige que sean totalmente abandonados. Se trata de una postura que tiene un fundamento negativo. La base positiva la encuentra en una intuición radical que no puede ser abandonada en el transcurso de la investigación: el hombre es y actúa como un todo. Éste será el criterio máximo de cualquier reflexión entorno al ser del hombre. La razón es para él obvia: mientra nos centremos en aspectos parciales no podremos comprender qué es el hombre. Cuando se absolutiza una dimensión perdiendo de vista el todo, se desemboca en

concepciones erróneas sobre la esencia del hombre. Tal es el caso de la definición del hombre como ser racional, que olvida el estrato instintivo ei mpulsivo, oponiéndolo al intelectivo.

A modo de resumen se puede decir que la Antropología propuestapor este pensador debe ser entendida como una biología del comportamiento humana de carácter especulativo. Se trata de una perspectiva valiosa, cuya introducción, fundamentación, profundización y desarrollo en categorías fértiles para la Antropología le constituyen en un clásico de esta ciencia. Pero más que resaltar las dimensiones positivas de esta antropobiología me interesa recordar la dificultad más grave que tiene que superar esta teoría unitaria del hombre: ¿Cómo es posible que un ser deficitario sea capaz de poder sobrevivir en la lucha por la existencia? Y me interesa exponerla, porque desde ella nos podremos acercar a los límites y deficiencias del paradigma evolutivo.

Se debe aceptar como válido el origen evolutivo del hombre, el engarce parece seguro desde los datos que aportan la anatomía, la genética y la etología. Ello no implica que haya que aceptar el paradigma evolutivo como el marco definitivo en el que se pueda comprender la estructura y el sentido del hombre. M. Delbrück, situado en una epistemología evolucionista, ha reconocido esta insuficiencia cuando afirma: «A la pregunta de cómo puede haber aparecido la capacidad mental no le he encontrado ninguna respuesta satisfactoria". Por ello conviene recordar las dificultades que actualmente tenemos para comprender el proceso de hominización:

- Que la teoría general de la evolución es una hipótesis cuya estructura y potencia explicativa debe ser perfeccionada. El sociobiólogo Wilson ya hablaba de la necesidad de caminar hacia una nueva teoría que denominaba post-darwinista. Y es que los mecanismos de la microevolución y la macroevolución que propone esta teoría no ofrecen una base sólida para explicar de una manera científica el origen y el desarrollo de los seres vivos, y mas en concreto el proceso de hominización.

- Que los restos paleoantropológicos que poseemos en la actualidad no son suficientes para explicar el proceso de hominización y más en concreto, el hiato entre el hombre y el animal. No permiten fijar con claridad la historia evolutiva del hombre, las condiciones en las que se desarrolló y cómo influyó en la configuración de la estructura biopsiquíca.

- Que los estudios comparativos de la conducta de los primates superiores y el hombre están teñidos de un sutil antropomorfismo que muchas veces encuentra identidades donde ni siquiera hay semejanzas. Suponen un serio obstáculo las precipitadas extrapolaciones. Creo que nadie puede negar el engarce, pero también se necesita afinar y perfeccionar estos modelos para que puedan ser un complemento valioso en la investigación sobre el proceso de hominización. Desde estos supuestos, aparece tremendamente débil la hipótesis fundamental de A. Gehlen. Se trata de una interpretación de los datos de la Paleontología que puede

ser rechazada en aras de una explicación que esté más acorde con los actuales desarrollos y teorías acerca del proceso evolutivo. Pienso, por ejemplo, que es mucho más coherente la teoría del acoplamiento estructural en la que se tiene en cuenta la estructura autopoiética del organismo ajustado al medio. Me he referido a esta teoría porque su análisis nos introduce de lleno en otra dimensión del pensamiento de Gehlen: la acción.

Cualquier pensador que trate de explicar el origen biocultural del ser humano dentro de las coordenadas de la racionalidad evolutiva, deberá resolver el dilema que enuncia el antropólogo Bidney: ¿Qué es antes, el hombre o la cultura, puesto que sin la cultura no hay hombre y sin el hombre no hay cultura? Hay tres grandes escuelas:

a) Neodarwinismo: existe un *continuum* que va desde la proto-cultura animal hasta la cultura humana. El tránsito o hiato entre el hombre y el animal se puede explicar desde una perspectiva sistémica como producto de la adquisición de energía e información sobre el medio que generan un nuevo aparato simbólico, desde el se hace posible el surgimiento del hombre. El modelo conducto-cultural propuesto por Sabater Pi refleja perfectamente cómo se puede haber producido ese tránsito. Desde un punto de vista teórico no se puede hablar de una diferencia esencial entre el hombre y el animal, aunque aquél ocupe una posición específica en el universo por su capacidad para poder dirigir el proceso evolutivo.

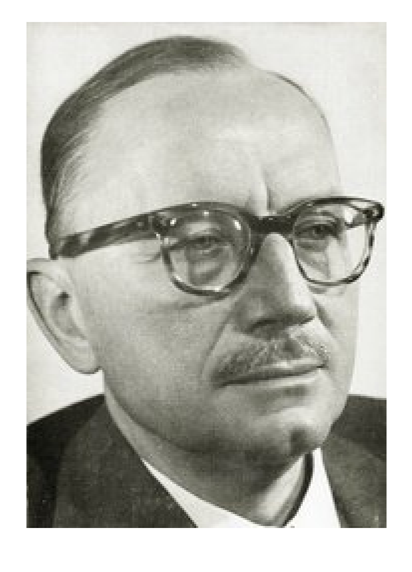
b) Evolucionismo especulativo: en un punto del proceso evolutivo se produce un corte radical: es el surgimiento de la inteligencia. Aparece algo radicalmente nuevo que supone un salto en el proceso de la evolución y que abre un hiato entre el hombre y el animal. Es un corte que la teoría general de la evolución es incapaz de explicar. De ahí la necesidad de buscar una interpretación filosófica de este salto. La postura clásica explica el surgimiento por la presencia de un logos racional que configura la estructura del ser humano. «Entre naturaleza y cultura se inserta la naturaleza humana, que, en cuanto dotada de un logos susceptible de hábitos, constituye un sistema de feed-back incomparablemente más poderoso que el de cualquier organismo viviente, y permite dar razón de la estridente diferencia entre la cultura animal y la cultura humana.

c) El carácter deficitario que exige una hipótesis supletoria, como ha señalado Gehlen siguiendo a Bolk. Rechaza las dos anteriores: 1) no podría sobrevivir; 2) se esgrimen hipótesis metafísicas no comprobables. De ahí que afirme que la cultura y el hombre se generan al mismo tiempo. El concepto que explica esta constitución es la noción cibernética de ciclo activo (Handlungskreis) en el que la acción es iniciada por las cosas del mundo exterior y el resultado de la acción influye en la misma acción. Esta concepción de la actividad supone el tránsito del paradigma evolutivo al paradigma computacional. Tema clave y fundamental, y que vamos a tomar como punto de referencia para reflexionar sobre los planteamientos gehleanos. La introducción de los conceptos cibernéticos de información y

realimentación supone un avance con respecto a la explicación evolutiva que sustituye la teleología por el azar ciego de la madre naturaleza. Hay que decir, sin embargo, que ni la realimentación negativa ni la positiva son capaces de explicar el surgimiento de lo más específico del ser humano: la conciencia reflexiva y creadora. Se pueden construir modelos simbólicos que simulen la conducta del hombre, y qué duda cabe que son un valioso instrumento para validar nuestras teorías. Pero no son adecuados para explicar como la acción puede generar un yo que dirige el comportamiento. Es significativo ver en la obra de Gehlen las vanas tentativas de explicar cómo se produce el salto de la acción realimentada a la acción autocontrolada, especialmente en el caso del lenguaje. Y la clave de este fracaso se encuentra en la renuncia explícita a la reflexión ontológica. Es cierto que admite la teoría de los estratos de N Hartmann, pero no hay un intento de explicar cómo la estructura real de un determinado estrato contribuye a la configuración de la actividad inteligente. Se prescinde abiertamente de una ontología realista en aras de una ontología sistémica, en la que la estructura de una entidad se explica apelando a la conexión de las partes internas y externas. Pienso que solamente la recuperación de una ontología realista -el epistemólogo Maturana la denomina trascendente por oposición a constituyente-, puede ayudarnos a superar las lagunas del paradigma evolutivo y computacional.

Resumo. Merece la pena volver a reflexionar sobre los planteamientos antropológicos de Gehlen. Sus contribuciones son un hito importante en el desarrollo de la Antropología y le convierten en un clásico de esta ciencia. Su aspiración a la comprensión global del hombre es un retoque nos ha legado y debe ser proseguido. Esta aspiración se desgrana en tres cuestiones: cómo ha surgido en el universo, cómo se comporta en el entorno socio-cultural, y qué es el hombre. Sus aportaciones a la solución de los dos primeros interrogantes son un legado valioso al que no deberemos renunciar.

[Thémata. Revista de Filosofía. Número 9, 1992]



Biología y conducta humana. Reflexiones desde la antropología filosófica de Arnold Gehlen

Leandro Sequeiros

Arnold Gehlen (1904-1976): ¿se entiende el comportamiento humano y la ética sólo desde la biología?

Para entender en su justa medida el alcance del pensamiento antropológico de Gehlen sobre la dimensión moral del ser humano, será necesario situarlo dentro del contexto de su propio currículo universitario. Adelantemos aquí que para Gehlen la antropología filosófica se apoya en una concepción del ser humano como animal deficiente, y por tanto, necesitado de crear instituciones que le ayuden a sobrevivir.

Arnold Gehlen, doctor en Filosofía y en Sociología, nació en Leipzig el 26 de enero del año 1904 y falleció en Hamburgo al día siguiente de cumplir 72 años, el 30 de enero de 1976. Siempre hizo profesión de su fe de cristiano de la iglesia evangélica (Augsburger Bekenntnis), cuyos valores están presentes en muchos de sus escritos.

Entre los años 1924 y 1927 Gehlen realizó estudios de filosofía junto a los de lengua alemana, psicología e historia de la técnica en la Universidad de su ciudad natal, Leipzig. La tesis doctoral en filosofía, bajo la dirección de Hans Driesch, defendida en 1927, tuvo como título "Sobre la teoría de la posición (Setzung) y del saber posicional (setzungshaften Wissens) en Driesch".

En el año 1930, cuando solo tiene 26 años, consigue la Habilitación de Filosofía en su Universidad de Leipzig, presentando como tema de investigación un proyecto sobre Fenomenología de lo verdadero y de lo no verdadero. Entre 1930 y 1934 tiene el grado de profesor de Filosofía en Leipzig, y en 1933 entra en el NSDAP (Partido Nacional Socialista Alemán). Entre 1933 y 1934 fue asistente del

profesor Hans Freyer (1887-1969) en el Instituto de Cultura e Historia universal (desde 1933, Instituto de Sociología) de la Universidad de Leipzig.

Desde 1934 a 1937, fue nombrado profesor ordinario de Filosofía en la misma Universidad de Leipzig; desde 1938 a 1939, ostentó el mismo rango en la Universidad de Königsberg y más tarde, desde 1940 a 1945, en la Universidad de Viena. Los últimos años de su vida los dedicó a trabajar como profesor de Sociología y Psicología en la Escuela Superior Técnica de Aachen, hasta pasar a la situación de profesor emérito en 1969.

La obra central de Arnold Gehlen, y que nos acompañará en la comprensión de sus ideas sobre la condición humana es *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo* (1941). Gehlen busca la esencia humana, al igual que su maestro Driesch, en la naturaleza, en la biología. Esta obra está enmarcada entre otras dos obras: *Teoría de la libertad de la voluntad* (1933) y *Hombre primitivo y cultura tardía* (1956). Esta obra corrige su orientación antropológica de 1941, ampliando la base biológica y añadiendo elementos de etnología, sociología y ética. Más tarde, en 1961, publicó un conjunto de artículos que habían sido editados entre 1936 y 1961, y que completan la síntesis de sus tesis referentes a la antropología filosófica. La edición española de 1993 [*Antropología filosófica. Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*], reproduce la edición de 1986.

Arnold Gehlen (1904-1976): el ser humano como animal deficiente

¿Cuáles son las ideas sobre la condición humana que aporta Arnold Gehlen en sus obras? Esta pregunta no tiene una respuesta precisa por cuanto Gehlen, como veremos, fue modificando muchas de sus tesis filosóficas desde sus primeras obras (y en especial desde la obra más significativa, *El Hombre, su naturaleza y lugar en el Cosmos*, 1941) hasta sus ensayos de los últimos años de su vida, haciéndose más y más pesimista.

1. El ser humano, un animal deficiente (Mängelwesen)

¿Cuál es la novedad en la interpretación filosófica que aporta Gehlen respecto a la condición humana? Tal vez sea el intento de fundamentar una teoría sobre la condición humana en las ciencias de la vida de forma novedosa y no en la especulación filosófica. De modo semejante a Max Scheler, Gehlen estaba preocupado más por lo que nos diferencia de los demás animales superiores que de lo que tenemos en común. Fiel a la tradición biologicista de su maestro Driesch, Gehlen postula como tesis fundamental que lo que caracteriza a lo humano es la de ser un animal biológicamente indigente, deficiente, carencial. La especie humana (en contraposición a los mamíferos superiores) está caracterizada por sus carencias y deficiencias que le hacen ser necesitado de ayuda, es indigente. ¿En qué consisten tales deficiencias, carencias e indigencias? Éstas se expresan en la inadaptación de los individuos de la especie humana a un hábitat exigente y en su casi nula especialización. Los humanos no son grandes corredores ni grandes nadadores. Y

ello les hace más plásticos en su comportamiento que desarrolla estrategias más flexibles.

Habla entonces de un primitivismo y de un subdesarrollo biológicos. Gran parte de su libro El hombre está dedicado a mostrar que la grandeza y miseria de la condición humana consiste en ser carencial. En un mundo violento, hostil y competitivo con otros seres vivos, al ser humano le es difícil sobrevivir. Y sólo su radical carencialidad, deficiencia, indigencia que comporta una gran inadaptación le permite sobrevivir elaborando estrategias de supervivencia conscientes. Con un lenguaje biológico, psicológico y sociológico, Gehlen desarrolla toda una descripción fenomenológica del acontecer humano.

Esta indigencia y carencialidad del ser humano se resume en tres aspectos: en primer lugar, los seres humanos carecen de los mecanismos de defensa instintivos propios de los seres vivos. Define el instinto, siguiendo las ideas de Konrad Lorenz (en contraposición con las ideas de Herbert Spencer, Lloyd Morgan y otros), "como modelos o figuras de movimientos de un tipo muy especial, que transcurren en virtud de un automatismo innato y son dependientes de procesos de producción de estímulos endógenos internos". Sin embargo, como vio el mismo Lorenz, la cualidad esencial del hombre consiste en una reducción del instinto, es decir, en el "desmontaje" (evidentemente con una historia evolutiva) de casi todas las coordinaciones firmemente montadas de "accionadores", que los hacían modos de moverse innatos y propios de la especie. Y siguiendo al filósofo francés Henri Bergson (1859-1941), al que sigue en muchos puntos, Gehlen afirma que, no solo no hay relación entre el comportamiento instintivo y el inteligente, sino que hay una tendencia a excluirse mutuamente.

En segundo lugar, los humanos no presentan desarrollados unos órganos de percepción y actuación apropiados. Citando a Herder, escribe "de los hombres y mirando en comparación con el animal solo se puede dar una definición negativa: el carácter de su género consiste primeramente en "vacío y carencias". Los humanos carecemos de aquella agudeza de sentidos corporales de la que gozan los animales superiores: "tienen sentidos para todo, y por tanto naturalmente sentidos más débiles y obtusos para cada cosa particular". El humano no posee sentidos adaptados a sus necesidades biológicas lo que le hace vulnerable y necesitado de largos períodos de aprendizaje para sobrevivir.

En tercer lugar, los humanos están no están adaptados como los animales a lo que llama circum-mundo (lo que llamaríamos hoy un entorno ambiental propio). Los animales están perfectamente adaptados, de modo que conociendo sus órganos operacionales del animal, podríamos reconstruir su "circum-mundo"34. Los humanos no tienen ambiente sino mundo (Welt). Está abierto al mundo. No se adapta a él. Construye su propio mundo. Esta capacidad humana para controlar y dominar su entorno, de modo que no reaccione de forma instintiva y pulsional sino programada, es lo que constituye el fenómeno de la cultura.

2. El ser humano y su capacidad para crear lo que llamamos "cultura"

Pero para sentirse seguro, protegido, acogido en este circum-mundo que aparece hostil, los humanos se ven urgidos a construir su propio mundo, una segunda naturaleza protectora que le facilite la supervivencia y lo proteja de las agresiones externas. Gehlen perfila una imagen de ser humano que no es un ser pasivo y ni siquiera un ser que se posiciona a la defensiva. Es la imagen de un humano que es actuante37, que tiene un protagonismo y una capacidad modificadora del circum-mundo, ya que es capaz de crear su propio mundo. Para Gehlen, así como el animal tiene comportamiento, el humano tiene actuación (un moverse transformando). Por ello, lo típico del hombre es producir y debe describirse con propiedad como Homo faber.

Esto lleva a intentar definir lo que Gehlen define de modo particular como cultura, un concepto no fácil de precisar dentro del concepto de biología que propugna39. De alguna manera, la cultura es la segunda naturaleza humana. Desde las primeras páginas de la introducción de *El Hombre*, Gehlen insiste en que su intento es el de fundamentar su investigación "filosófica y científica" sobre la condición humana desde las ciencias biológicas, considerando "al hombre como animal todavía no afirmado" excluyendo por consiguiente a la metafísica. Desde esta perspectiva, la biología, la psicología, la fisiología, la etología, la lingüística, la sociología y la moral se funden en un solo cuerpo epistemológico que cobra en la pluma de Gehlen una unidad metodológica y conceptual. En esto es tributario de su maestro Driesch y de A. Portmann, que son citados repetidas veces en *El Hombre*. Gehlen pretende superar los dualismos procedentes de las filosofías clásicas sobre el hombre que consideran una distinción entre alma-cuerpo, materia-espíritu, y en definitiva, rompe la dicotomía entre biología y cultura, recogiendo una concepción amplia de los fenómenos biológicos que no se reducen al puro mecanicismo sino que se prolongan en el paradigma vitalista.

Tres conceptos clave son insustituibles para una recta inteligencia del pensamiento de Gehlen: los de acción, cultura y sociedad. La acción es definida como la modificación planificada y prevista de la realidad; la cultura, mejor llamada "esfera cultural", es el medio ambiente del ser humano en cuanto dominado y transformado por la acción humana; y la dimensión social hace referencia al mundo de las interacciones con otros humanos que hace que se encaucen las pulsiones mediante la educación.

El texto siguiente es uno de los muchos que son expresivos: "La diferencia entre hombrecultural y hombre-natural es equívoca. (....) Para nosotros, cultura va a ser esto: la totalidad de las condiciones de la naturaleza dominadas, transformadas, aprovechadas por el hombre mediante su trabajo y actividad, incluyendo las habilidades y artes descargadas, que son sólo posibles sobre aquella base".

3. Gehlen y la llamada "ley de descarga"

El concepto de descarga, complejo en sí mismo, es esencial en la antropología de Gehlen que incluso llega a describir lo que llama ley de descarga.

Partiendo del concepto de apertura al mundo como una prolongación de la apertura biológica, Gehlen detecta que el ser humano "está sometido a una sobreabundancia de estímulos de tipo no animal; a una plétora de impresiones sin finalidad que afluyen a él y que él tiene que dominar de alguna manera". Por ello, el individuo humano "por sus propios medios y por sí mismo, el hombre ha de descargarse, es decir, transformar por sí mismo los condicionamientos carenciales de su existencia en oportunidades de prolongación de su vida" (las cursivas son de Gehlen). Para los humanos, pues, la no especialización es también una tarea dolorosa de rastrear nuevas posibilidades y oportunidades (Chancen) para sobrevivir y dominar el medio. Desde este punto de vista, un humano se descarga (Entlastungsprinzip: se exonera, se emancipa) de determinaciones biológicas al estar abierto a más posibilidades. El principio de descarga es clave "para entender la ley estructural presente en la construcción de todas las operaciones humanas". De esta manera, la sobrecarga tiene la posibilidad de descarga, las deficiencias en la lucha por la existencia se tornan en oportunidades para sobrevivir. La descarga empuja al ser humano de forma consciente más allá de los estrechos límites fijados por cualquier especialización primitiva.

En los humanos, por tanto, entre el estímulo exterior amenazante o grato y la respuesta instintiva propia del mundo animal, se sitúa un hiato de reflexión que transforma, conduce, modifica, estructura y trasciende el esquema instintivista.

Pero una consecuencia imprevista lanza hacia adelante estos planteamientos teóricos: la cultura humana se ha canalizado y organizado en instituciones sociales y por ello es patrimonio de toda la humanidad. Poner en entredicho las instituciones sería un atentado a la seguridad del grupo y de la especie.

Propuestas antropológicas: El viejo tema de la raíz biológica y cultural de la conducta humana, de la ética, la moral y la técnica

Gehlen ahonda en las dimensiones psíquicas del ser humano analizando detenidamente dos capacidades típicas: el lenguaje como estructura de comunicación y la capacidad para crear instituciones. El capítulo más extenso de El Hombre está dedicado a la Percepción, Movimiento y Lenguaje. No es éste el momento para desarrollar con amplitud este aspecto ya estudiado por Beorlegui. El capítulo final de la obra se dedica a las Leyes pulsionales, Carácter, El problema del Espíritu y supone un resumen seguido de una conclusión sobre la necesidad de sostener las instituciones humanas como sustentadoras y defensoras de las dimensiones más hondas del ser humano, el espíritu, la conciencia histórica, la religión y la ética. En esta reflexión acude a muchos de los antropólogos más fecundos en su época: Dilthey, Benedict, Freud, Beth e incluso Max Scheler.

Desde esta perspectiva, son de gran interés las reflexiones sobre lo que denomina "algunos problemas del espíritu" con los que concluye su estudio. De alguna manera, pretende justificar desde la biología la persistencia de los problemas que denomina del "espíritu" y que no son otros que los de la religión y la ética. Siguiendo a Max Scheler (El puesto del Hombre en el Cosmos) afirma que los humanos se acercan al culto y al rito para recibir algo de apoyo y ayuda al encontrarse extranjero en la naturaleza. Y concluye que "la superación del nihilismo bajo la forma de tales salvaciones y apoyaturas es lo que llamamos religión".

"Estas concepciones corresponden exactamente al punto de vista que Bergson desarrolló en su última obra, Las dos fuentes de la moral y la religión. Considera ahí que la religión es un gran movimiento de compensación, el cual desde las profundidades de lo vital equilibra los peligros de la inteligencia, como una (tal y como suele decir él) medida de defensa de la naturaleza contra las posibilidades biológicamente nocivas que hay en la inteligencia".

Y más adelante, "si investigamos pues el derecho, la religión, etc., analíticamente, desde fuera y científicamente,(...) estas actividades aparecen como unas disposiciones hechas por la naturaleza en el hombre, para mantener "mejor" a ese hombre en la existencia; como superación del sentimiento subjetivo de debilidad...". Pero los intentos de fundamentar unas normas éticas aceptadas por todos en la naturaleza humana resultan una tarea cuanto menos imposible para Gehlen que pese a intentar apoyarse en Bergson y Dilthey deja muy diluida la solución.

Las posibles respuestas a estas incógnitas podrían haberse despejado años más tarde en varios de sus ensayos, y principalmente en dos: Hombre primitivo y cultura tardía (publicado 15 años más tarde, en 1956) y Moral e hipermoral (casi 15 años después, en 1969)

Transcurrido el largo período de la Guerra Mundial y superadas las dificultades personales y académicas, Arnold Gehlen pasa a ser profesor de Psicología y de Sociología en la Escuela Técnica Superior de Aachen hasta su jubilación. Al preguntarse qué es lo que constituye la esencia de la condición humana en la época moderna, Gehlen no duda en afirmar que el proceso de evolución bio-cultural ha llevado a los humanos a la etapa más madura de la institucionalización. En El Hombre ya había hecho referencias frecuentes a las instituciones sociales como "ordenaciones supraindividuales y objetivas que modulan la energía pulsional de los individuos la canalizan hacia finalidades que van más allá de los intereses del individuo" Tras las instituciones están los llamados sistemas de orientación (estructuras que canalizan la energía pulsional colectiva) que suponen los principios y la normatividad de esa energía. Estas instituciones sociales se perfilaban como mecanismos de supervivencia de la especie humana al modular los intereses individuales dentro de canalizaciones globales.

En *El Hombre* estas consideraciones se movían en un ámbito puramente especulativo como consecuencia necesaria de los planteamientos sobre la indigencia humana, el control del circum-mundo, la cultura como segunda piel y la ley de descarga. Ahora Gehlen acude a las instituciones como garantes del orden y del bien común, como las únicas que pueden tener autoridad moral para establecer la convivencia basada en unas pautas adecuadas.

Para ello, Gehlen presenta una panorámica comparativa entre lo que llama la "sociedad arcaica" y la sociedad moderna, a la que etiqueta como cultura de reflexión. La comparación es sugerente pero parcial. Mitifica la sociedad arcaica, en la que había una estabilidad institucional, frente a la sociedad de la posguerra europea, donde los mal llamados "intelectuales" imponen su dictadura ideológica que es gestionada por legiones de funcionarios, dando lugar a una sociedad "decadente y periclitada". Gehlen, cansado de su larga vida, diagnostica que la cultura occidental morirá en un plazo ni muy lejano al igual que otras culturas se ha disuelto en las brumas de los tiempos. ¿Cuál es la solución? Reconducir la sociedad mediante sistemas de valores que le devuelvan el sentido perdido. Pero estos valores no se apoyan en la subjetividad interna sino en las necesidades biológicas insatisfechas y que fundamentan una auténtica cultura.

Uno de sus últimos ensayos que tocan temas antropológicos es *Moral e Hipermora*l. Publicada en 1969, el mismo año en que se produce la incorporación de Gehlen como profesor emérito, aborda una vez más el problema del malestar de la cultura y la crisis de los valores, esta vez con un tinte moralizante. Aquí, Gehlen distingue entre las instituciones y los sistemas de orientación. Las instituciones las han creado los humanos para poder vivir y son organizaciones supraindividuales y objetivas que regulan la energía pulsional de los individuos encauzándola hacia objetivos que superan las metas individuales. Los sistemas de orientación (a los que ya aludió en El Hombre), son los encargados de inyectar principios normativos a las instituciones. Ambas se necesitan. Y uno de los sistemas de orientación más necesario es la moralidad. Como resume acertadamente el profesor Carlos Beorlegui, para Gehlen el único comportamiento moral es colaborar como la sociedad en el mantenimiento de la especie, introyectar sistemas de orientación y poner el mundo cultural al servicio del mantenimiento del hombre en la vida.

Aquí entra uno de los últimos temas abordados por Gehlen: el de la ética tecnológica. Pero el desarrollo nos llevaría demasiado lejos de los objetivos de este trabajo.

Conclusión: el puesto de Gehlen en el cosmos de la antropología del siglo XX

Descrito el itinerario intelectual de Arnold Gehlen, cabe preguntarse- parafraseando a Max Scheler- ¿cuál es el puesto de Gehlen en el cosmos de la antropología del siglo XX? La moderna Antropología filosófica intenta ir más allá

de la pura especulación metafísica sobre la condición humana. Pretende plantear si es posible y cómo es posible la construcción de un saber filosófico sobre lo humano y que se fundamente en los datos de las antropologías positivas, tanto biológicas como sociales. Trata, en definitiva, de encontrar lo que se suele llamar el estatuto epistemológico de la antropología. Gehlen justifica más científicamente (biológicamente) la necesidad de preguntarse debido a su "deficiencia biológica". Dado que la naturaleza no le ha configurado con estructuras de comportamiento "instintivo", tiene que pensar las respuestas que tiene que dar a los estímulos que le solicitan. Y en ese pensar se halla implícita la necesidad de tener una idea previa del mundo (la filosofía de la naturaleza) y de sí mismos (psicología).

Lo que hoy denominamos Antropología filosófica ha sido objeto de los más dispares enfoques y formas de entenderse, tanto por parte de los cultivadores como de sus detractores (sobre todo desde el área de las antropologías culturales y físico-biológicas). Pero el punto más débil del complejo armazón de Gehlen se encuentra en la dificultad para explicar lo que es la condición humana, la cultura, la ética y el comportamiento racional acudiendo solo a la biología.

Como se pregunta Beorlegui, ¿no se podrá acusar a Gehlen de biologismo, esto es, de reducir todo lo humano a pura biología? En los años cuarenta, algunos comentarios a la obra *El Hombre* fueron críticos en esta dirección. Por ello, en el prólogo de la segunda edición alemana, se defiende de estas críticas. Gehlen matiza que él nunca dice que la cultura sea una mera respuesta a las necesidades biológicas del ser humano. Se reafirma en su tesis de que los humanos, entre las muchas cosas que han tenido que hacer para sostenerse biológicamente, desarrollaron la capacidad de hacer filosofía, estética, derecho, religión, etc. Por tanto,- concluye- los comportamientos culturales no se reducen y no se explican solamente acudiendo a la biología, sino que afirma que la cultura tiene un función biológica. Sin embargo, la distinción es excesivamente sutil y tiene el peligro de convertirse en un mero juego de palabras que no explica suficientemente las complejas relaciones entre los aspectos biológicos y culturales del ser humano. Tal vez por ello, muchos de los conceptos de Gehlen, sugerentes y bienintencionados, han sido hoy superados por otras antropologías que parten de supuestos filosóficos diferentes. Aún así, el pensamiento antropológico de Gehlen, pese a su desfase, merece la pena de ser recordado por su intento honesto de búsqueda de soluciones.

Esto deja en el aire el problema de fondo, tantas veces abordado por los filósofos de la condición humana: ¿cómo articular la biología y la cultura? ¿cómo explicar la emergencia de la racionalidad, la libertad, la religión y la ética?

Ahí existe aún un amplio camino abierto. Tal vez uno de los juicios más atinados sobre el papel de Gehlen en el cosmos de la Antropología filosófica ha sido elaborado por Jürgen Habermas. En el artículo "Antropología" (escrito en 1958) para el diccionario "Fischer- Lexikon: Philosophie" toma postura ante Gehlen. Habermas discrepa con él sobre el llamado principio antropobiológico, por

el cual Gehlen pretende explicar todos los comportamientos humanos (y especialmente los culturales) del impulso biológico de la conservación de la vida. Éste impulso lleva al hombre "deficiente" a secretar sobre su piel biológica la piel más resistente de la cultura. Habermas arguye que el sentido de los comportamientos culturales no puede ser satisfactoriamente explicado acudiendo sólo a estos mecanismos biológicos. Aunque Gehlen pretendía no ser reduccionista es muy difícil para él defender una postura diferente.

Es más: los intentos de Gehlen por justificar la ética desde la biología, deduciendo los contenidos de la moralidad y del ordenamiento social desde la deficiencia biológica parecen para Habermas carentes de rigor científico y filosófico. Siguiendo a Beorlegui, hemos de concluir que "la cultura no depende, en su racionalidad interna, de los imperativos biológicos, sino de su propia lógica. Para Habermas, en concreto, depende de su propuesta de racionalidad comunicativa, que se configura desde una situación ideal de diálogo, como anticipo de la sociedad ideal, tal y como propone en su Teoría de la acción comunicativa".

Somos conscientes de que muchos de los planteamientos filosóficos de Arnold Gehlen han sido superados. Pero con ocasión del centenario de su nacimiento merece la pena subrayar algunas de las honestas intuiciones que cooperan a la búsqueda de una explicación no evasiva de la condición humana.



La crítica conservadora de la civilización técnica en Arnold Gehlen

---

Juan Ramón Sánchez Carballido

Introducción

La propuesta antropológica de Arnold Gehlen (1904-1976) supone uno de los intentos más serios y fecundos del pensamiento contemporáneo por aportar una visión unitaria del hecho humano. El volumen e intensidad de los debates que ha suscitado denotan el modo en que los estudios sobre el problema del hombre habidos a partir de la postguerra se han visto obligados a pronunciarse sobre sus principales postulados, aunque no siempre de manera explícita.

La antropobiología gehleniana descansa sobre cuatro postulados metodológicos de base:

- La recogida sistemática de las múltiples aportaciones habidas en los más diferentes campos de la ciencia en relación con lo humano, presentadas en una teoría unificada con un amplio aparato empírico de apoyo.

- El rechazo permanente de toda tentación metafísica, sustituyendo las hipóstasis sustancialistas con una aproximación de corte fenomenológico al problema humano. Este enfoque le valdrá las críticas de los sectores conservadores más religiosos.

- El convencimiento en que el carácter de la existencia humana puede establecerse a partir de las conexiones entre su dimensión externa abierta al entorno (su cuerpo) y sus dominios internos (lenguaje, imaginación, voluntad, conocimiento, moral, etc.). Estas simetrías le permitirán presentar sus conclusiones bajo el epígrafe genérico de una antropobiología.

- Una concepción no humanística -en el sentido nietzscheano- del análisis antropológico, postulando al hombre como ser inacabado, en desarrollo, alejado todavía de cualquier signo de realización.

En relación con el problema de la técnica, su antropobiología gira en torno a dos centros de gravedad:

- Un posicionamiento netamente favorable al hecho de la realidad técnica, entendida como integrante de la segunda naturaleza cultural del hombre, aunque eminentemente crítico respecto a la mentalidad tecnológica, que se ha erigido en torno a los útiles fabricados (la filosofía pragmático-positivista).

- La recuperación fundamental de las instituciones, en sentido amplio, como medio auxiliar para determinar el lugar en el mundo que corresponde al hombre y que su infradotación biológica le ha hurtado.

Gehlen ha legado una extensa obra entre cuyos títulos destaca: Der Mench. Seine Natur und Seine Stellung in der Welt (1940), Der Mensch, Die Seele im technischen Zeitalter (1940 y 1966), Urmensch und Spätkultur (1956), Prospettive antropologishe (1961) y Moral und Hypermoral (1969). De ella sólo contamos con dos traducciones al castellano: El Hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo. Salamanca, Sígueme, 1980 y Antropología filosófica. Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo. Barcelona, Paidós, 1993.

En Arnold Gehlen es posible rastrear una extensísima nómina de influencias: Von Uëxkull, M. Scheler (y su célebre definición del hombre como ser abierto al mundo), N. Hartmann, Portmann, Driesch, Kant (al considerar al hombre una tarea para sí mismo abarcable desde una actividad libremente asumida), Herder (quien ve en la exigüidad instintiva del hombre tanto una amenaza para la supervivencia como una oportunidad para su desarrollo superior), Von Humboldt (que establece la estrecha relación entre mente y lenguaje y destaca la importancia de éste para el desarrollo de la primera), Nietzsche (especialmente su teoría de la Unfertigkeit: el hombre es un ser carencial e inestable expuesto constantemente a los riesgos de su propia contingencia), Dilthey, Bolk, Weber, etc.

A su vez, ha influido en pensadores como Hartmann (que saluda su reflexión como la nueva antropología), H. J. Schoeps, K. Lorenz (que hace permanentes alusiones en y sobre todo en La otra cara del espejo), o Luckman. Se le considera, además, como uno de los fundadores de la Antropología Filosófica.

Su principal adversario fue Jürgen Habermas, que define su obra como un institucionalismo contrario a la Ilustración. Frente a la afirmación gehleniana de las instituciones como categorías rigurosamente imprescindibles para el hombre a fin de construir su propia especificidad, Habermas mantiene el carácter necesariamente represivo y alienante de cualquier institución. La insistencia sobre presupuestos identificables con ciertas formas del conservadurismo alemán le permite apreciar un cierto aire de familia entre pensadores que identifica como revolucionarios de derecha: Spengler, Carl Smitt, Gottfried Benn, Ernst Jünger o Martin Heidegger, entre los que no duda en incluir al propio Gehlen.

Como quiera que sea, esta polémica ha contribuido decisivamente a reactivar el interés hacia las ideas de Gehlen; de manera especial en Italia, en cuyos ámbitos académicos y editoriales han gozado de un considerable interés en las últimas décadas.

Implicaciones antropobiológicas asociadas al desarrollo tecnológico

La categoría germinal que fundamenta la reflexión gehleniana sobre la técnica es el principio de exoneración (Entlastung). Para delimitar convenientemente su alcance es imprescindible dotarse de una adecuada perspectiva sobre su propuesta antropológica general:

- El hombre es un ser carencial, a consecuencia de su infradotación orgánica, de su carencia instintiva, de su falta de órganos especializados y de habilidades corporales especiales (organisch Mittellos) para adaptarse a un medio físico concreto y generalmente hostil.

- El hombre es el ser abierto al mundo (Weltoffenheit): su carencia de especialización y sus debilidades estructurales le impiden adaptarse al entono y le obligan a transformarlo para ajustarlo a sus necesidades. De tal suerte que es el mundo extenso quien constituye su medio particular, con su variedad casi infinita de imperativos climáticos y físicos.

- La plasticidad (Plastizität) supone su mejor oportunidad de supervivencia, entendida como la posibilidad de poner en práctica estrategias diferentes e indeterminadas a priori para afrontar los requerimientos del entorno.

Como único ser de la naturaleza carente de un sistema cerrado de preselección de los incentivos somestésicos, condicionado por tanto por la limitada dotación instintiva para darles cumplida respuesta, el hombre queda al alcance de todo el potencial estimular de la naturaleza. Continuamente se verá bombardeado por éste, resultándole imposible prestar una atención constante a cada uno de sus requerimientos. La situación viene a complicarse en función del principio del entfremdetes Selbstgefühl, una reflexividad que confronta permanentemente al psiquismo humano no ya con el incesante mundo de la experiencia exterior (las circunstancias y los objetos que lo rodean), sino con su misma interioridad, sujeto y objeto de experiencia. Se trata del mismo carácter especular que se sitúa en la base del lenguaje y del pensamiento autoconsciente. Dentro del proyecto particular de la naturaleza que supone la excepción humana, el hombre está obligado a alcanzar un grado de control sobre su propia dotación pulsional. Una forma de disciplina que actúe retardando o incluso suprimiendo en casos extremos la satisfacción de los impulsos y que se articule y transmita a través de la educación.

Esta es la precisa función que asume la exoneración: decidir qué impulsos serán atendidos y cuáles no lo serán. Su control se ejerce a la manera de un hiato que desvincula la recepción del estímulo externo de la inmediatez de la respuesta instintiva. Si bien acepta grados de intencionalidad, esta procrastinación reclama

siempre la participación consciente del individuo en la acción, motivo por el que merece ser considerada como la sede última de su libertad. A la imposición de un esquema automático e invariablemente causal de comportamiento el hombre está en disposición de oponer su capacidad de suspender la acción, reflexionar, valorar y tomar decisiones motivadas. Si bien son apreciables en los animales evidentes ejemplos de postergación de los impulsos instintivos (ante una situación de evidente incertidumbre, por ejemplo), esta profundidad de la reflexión no es parangonable en todo el mundo natural, lo que permite concluir que la capacidad para disciplinar el caos pulsional es uno de los rasgos definitorios del hecho humano: "Ese principio [la exoneración] es la clave para la comprensión de la ley estructural presente en la construcción de todas las operaciones humanas".

Es importante reparar, con todo, en que el hombre no está valorando continuamente sus acciones. Tal pretensión supondría una carga aún más intensa que la que le impone su apertura al mundo. De ser así, la exoneración hubiera fracasado en su misión de promover la descarga del psiquismo al trocar la sobreestimulación externa por la que surgiera de la activación continua de los mecanismos de hiato. Por el contrario, una de las consecuencias inmediatas de la exoneración se halla en la conversión de una amplia gama de comportamientos humanos en automáticos, una vez que han sido sometidos a la cesura y los resultados de la acción se han revelado exitosos. Haciendo uso de esta prerrogativa el hombre obtiene la oportunidad de concentrar la percepción y la acción consciente (liberadas de la servidumbre impuesta por solicitaciones de carácter mecánico) en actividades insólitas o innovadoras que parecen requerir -o merecer a su criterio- la atención de sus capacidades superiores, confiando a los comportamientos automatizados sólo aquellas actuaciones más causales o repetitivas. La diferencia fundamental con la acción de los animales radica en que, en el caso humano, estos automatismos han sido previamente autorizados tras someterlos a la acción del hiato, es decir, no han podido establecerse sin una reflexión previa a cargo de la conciencia individual y de los filtros heredados que han cristalizado en forma de cultura.

Sin embargo, la frontera del hiato puede llegar a ser violentada. Una apreciación de largas consecuencias por cuanto, en la antropología gehleniana, todo cuanto consigue evitar las retenciones de la cesura repercute negativamente en la exoneración, y todo automatismo psíquico que salve los intersticios entre estímulo y respuesta conduce al hombre, a la postre, a un estado de profundo malestar.

El malestar en la civilización técnica

No será su infradotación estructural ni instintiva quien libere al hombre de la extinción, sino su inteligencia para proyectar instrumentos que aumenten la eficacia de su acción sobre la realidad cotidiana. Para la Antopología Filosófica en general, y para Gehlen en particular, la supervivencia humana depende de esta competencia

técnica, que habrá de hacerse más sofisticada conforme aumenten las complejidades ambientales.

Para ser correctamente entendida, la técnica ha de considerarse una segunda naturaleza, hipostasiada al rango de consustancialidad con el hecho humano. Gehlen da un paso más allá que Sombart o Alsberg al afirmar que la técnica está ínsita en la esencia del hombre. Éste queda obligado a asumir plenamente su condición de homo faber, de creador de útiles. Se aprecia en consecuencia una disposición y articulación teórica radicalmente positiva hacia la técnica, apartándose de las visiones apocalípticas que la vivencian de manera exenta, como un grave riesgo antropológico.

Empero, la técnica presenta una faz ambigua: ayuda a la supervivencia del hombre frente al medio mientras lo amenaza de destrucción y desarraigo. Desde la perspectiva antropobiológica, el carácter problemático de la técnica proviene de una situación de rebasamiento de los mecanismos psíquicos de hiato por la que los comportamientos y respuestas automáticos dejan de estar circunscritos a los movimientos secundarios de la acción, para desplazarse hacia los ámbitos superiores de la toma de decisión. En función de esta lógica el hombre no sólo se descarga del peso que le infligen los estímulos que exigen respuestas elementales, según el correcto esquema de funcionamiento de los mecanismos de exoneración, sino también de aquellos relacionados con estímulos que hasta ahora exigían una toma en consideración consciente. En buena lógica, esta segunda forma de descarga recibe el nombre de exoneración excesiva pues, en puridad, subvierte los límites marcados en el esquema original destinado a aportar seguridad y estabilidad a la actuación humana.

Bajo los presupuestos de la mentalidad tecnológica, que se ven retrojustificados por los logros del progreso científico, el devenir de la técnica "actúa mecánica y autorreferencialmente y perdiendo todo contacto con las exigencias de carácter axiológico y, por ende, privando a la humanidad de introducir nuevas significaciones y valores a una ideología (cientificista) que sólo responde a su propia inercia".

En virtud del proceso de entfremdetes Selbstgefühl, el automatismo tecnológico (entendido como la repetición rítmica y constante de los mismos actos y los mismos acontecimientos) produce repercusiones de calado en nuestro psiquismo, dada la capacidad especular humana de proyectar sobre sus creaciones técnicas artificiales algunas de las características mentales que le son específicas. Cuando el hombre identifica correlatos entre los ritmos presentes en su interior (respiración, cadencia cardiaca, funcionamiento visceral) y los que contempla en la naturaleza (lunaciones, estaciones, mareas) surge un fenómeno particular que Gehlen denomina resonancia, una correspondencia al mismo tiempo espiritual y fisiológica entre los ámbitos internos y externos a su experiencia. La equiparación culmina en una fascinación hacia los acontecimientos repetitivos y automáticos de

la naturaleza, a partir de la cual el hombre no sólo tiende a prolongar en su comportamiento este estilo exonerado de actuación sino que, paralelamente, obtiene una primera comprensión de sí mismo a partir de los datos provenientes del exterior. La fascinación del automatismo, en suma, "constituye el impulso prerracional y metapráctico de la técnica". Y así como la naturaleza se ve especialmente caracterizada por su componente automática, así la disposición de útiles fabricados mostrará a lo largo de su desarrollo histórico una tendencia pareja hacia el automatismo.

En este punto emergen con nitidez las implicaciones antropológicas asociadas a la técnica, revestida ahora de una cualidad inédita. Con la aparición del útil automático el proceso descrito se va a retroalimentar, acaparando toda esa fascinación que antes correspondía a la entera naturaleza, convirtiéndose en protagonista destacado del proceso mismo de resonancia. Si en función de la necesidad de exonerarse de los estímulos y de liberar sus capacidades superiores y ponerlas al servicio de empresas más elevadas el hombre había asumido un número limitado de comportamientos automáticos, ahora el hombre fascinado por el mecanismo comienza a orientar toda su acción siguiendo en la medida de lo posible el modelo de las máquinas, profundizando su resonancia, incurriendo en un estado donde huelga todo impulso de novedad.

Atendiendo al carácter especular de la relación del hombre con el entorno, se observa junto a esta tendencia a la imitación de la máquina un movimiento concomitante en el constructor de los artefactos cuando se afana por imprimirles algo de su propia esencia. Y así, los instrumentos automáticos pronto se revestirán de una nueva característica: su creciente grado de autonomía. El paisaje se complicará aún cuando los útiles de la era de la electrónica y la informática se revelen capaces de sustituir al hombre en las funciones superiores de guía y de control. Ya no se limitan a sustituir el esfuerzo físico y reclaman también una buena porción del trabajo mental: "Con la automatización, pues, el hombre transfiere a los aparatos técnicos el principio organizativo, que hasta ahora pertenecía a su exclusivo dominio". Nos hallaríamos ante un salto cualitativo por el cual el aparato artificial toma el control de los procesos técnicos que le han dado origen hasta el punto de obtener por parte del hombre concesiones incluso en su última parcela de soberanía: la tarea de analizar y comprender mejor su humana capacidad intelectiva.

Este doble movimiento ocasiona en el entono fáctico una sucesión de efectos perversos apreciables tanto en los individuos como en el cuerpo social. Confrontado a la técnica moderna el hombre parece perdido, transido, alienado (Marx), sumido en la angustia vital (Nietzsche).

Pero estos síntomas inequívocos no permiten inducir que la situación de crisis sea achacable a la técnica desnuda. El desarrollo técnico tiene encomendada, en exclusiva, la tarea de superar las limitaciones estructurales del ser humano por medio de la transformación del medio físico. Ciencia, técnica e industria están

estrechamente ligadas y constituyen, según Gehlen, "una superestructura indiferente en sentido ético". En este contexto, indiferente equivale a neutra. La responsabilidad de las consecuencias derivadas de la fascinación no puede hacerse recaer sobre el objeto fascinante sino sobre el sujeto que ha incurrido en fascinación.

La reflexión gehleniana pasa por deshacer la homonimia, la conmixtión que de por sí resulta tan reveladora entre técnica y civilización técnica. Sus análisis críticos no tienen por objeto la técnica en sí, la técnica desnuda, sino un tipo de mentalidad en torno a la técnica que proviene de la fascinación. Los rasgos más característicos de esa mentalidad (especialmente su automatismo) producen efectos sobre el modo del hombre de estar en el mundo (Heidegger), circunstancia que forzosamente ha de llamar poderosamente la atención de un antropólogo filosófico.

Es un hecho constatado por la Antropología Cultural y la Psicología Social que los fenómenos culturales se ven profundamente influenciados por los comportamientos típicos de la mentalidad prevalente en una época determinada. En función de esta tendencia regular puede advertirse cómo determinados esquemas de pensamiento con origen en el mundo de la técnica se han extendido inexorablemente hacia los dominios de la cultura, usurpando –en el análisis de Gehlen- el espacio hasta entonces reservado a las capacidades superiores del hombre; de manera muy especial, la dirección o patronazgo del mismo proceso y la cesión de las esferas ética y cultural a procesos automatizados. La categoría civilización no resulta excesiva a este caso. Según Gehlen, el sistema de ideas imperante respecto a la técnica está provocando que la humanidad traspase un umbral cultural sólo comparable al tránsito prehistórico desde la vida nómada a la sedentaria. En ningún otro momento nuestra especie se habría visto tan profundamente convulsionada en los dominios no ya de lo económico y de la organización social, sino en sus rangos culturales, morales y espirituales.

Pero, ¿cabe plantear alguna objeción a este proceso? En respuesta a esta cuestión Gehlen va a desplegar un corpus teórico que los pensadores conservadores de posguerra no dudarán en hacer propio. Desde un punto de vista filosófico este quiliasmo implica un cambio de significación en la técnica. Desde el punto de vista antropobiológico, la preocupación de Gehlen se concreta en el malestar derivado de la proliferación incontrolada de procesos automáticos en el entorno humano, máximamente incoherente con los esquemas psíquicos básicos de la especie donde los procesos automáticos están limitados. La fijación ideológica de los procesos automatizados como modelos de organización de todas las estructuras culturales trae como primera consecuencia una pérdida apreciable de contacto con la realidad fáctica que nos circunda. Ésta se tornará en adelante cada vez más compleja e inestable, forzando en los individuos la consecución de mayores cotas de especialización a cambio de una renuncia expresa a cartografiar

convenientemente el entorno en el que transcurren sus vidas. Exige, en otras palabras, la cesación de un conocimiento adecuado y razonablemente autónomo de las múltiples situaciones de un entorno que, sencillamente, se ha hecho demasiado complejo para poder ser abarcado en su totalidad. En paralelo, y de manera cada vez más exclusiva, cada sector de esa realidad se va haciendo accesible sólo a sus especialistas.

Pero lo humano, según los criterios básicos de la antropología gehleniana, es una realidad carente en absoluto de especialización. En su afán por procurarla el hombre se ve confrontado a rebasar los límites de sus esferas intelectiva y afectiva a fin de sustituir la inmediatez de la experiencia a favor de un esquema intelectualista en sus relaciones con el medio. Y esta suerte de peaje de conocimiento impuesto por los rigores de la especialización contemporánea nutrirá al hombre de la civilización técnica con su primera fuente de malestar.

Por otra parte, el hombre es un ser relacional y limitado a percibirse y comprenderse a sí mismo en relación con los demás. Asolado ante la multiplicidad de opciones de apertura al mundo que se le presentan, sólo hallará seguridad y certeza de sí en el seno de una comunidad humana. Sin embargo, la pertenencia comunitaria impone restricciones a la plasticidad individual. En ella el hombre queda irreversiblemente obligado por las normas de convivencia, tanto más adecuadas y precisas cuanto mayor sea el nivel de detalle al que desciende su articulado. Una riqueza de matices que, obviamente, va a perderse cuando la evidencia que cada sujeto cobra de los demás se logra atendiendo exclusivamente a la actividad especializada en la que cada uno se ocupa.

El malestar es igualmente fruto de la ambigüedad e indeterminismo que, según Gehlen, caracterizan nuestra era moderna. Por más que expresada en una miríada de aspectos, la homogeneización que deviene de los procesos automáticos tiende entre sus últimos horizontes a una restricción del valor de la individualidad y de la originalidad en las relaciones sociales. Por vía de la fascinación hacia el funcionamiento de las máquinas, la especialización se va a erigir en el modelo de organización de la realidad y en criterio de cuantificación de la adaptación social de los individuos: todo incremento de la especialización guarda proporcionalidad con la reducción de los rasgos individuales considerando que los márgenes de la innovación se estrechan progresivamente con cada nuevo aporte.

Nos hallamos, en fin, ante una forma de alienación en la que los esquemas de comportamiento automático y estandarizado reducen el campo de la libertad humana. Contradiciendo determinadas promesas filosóficas, el hombre se define hoy en función más de su ambiente típico y de la automatización de sus roles comportamentales que de su estricta individualidad. Cuando este estrechamiento de los ámbitos más íntimos y libérrimos se hace perceptible, actualiza una tentadora invitación al retorno de los valores de la subjetividad. En efecto, parece apreciarse en la realidad interpersonal una forma de nemesis: conforme la presión para

someter a estereotipo el comportamiento de los individuos en sociedad se hace más acusada, éstos reaccionan en la medida de sus posibilidades culturales afirmando animosamente sus parcelas de soberanía personal. En contraste con la planificación que conviene a la lógica interna de la civilización técnica, que en rigor reviste también la forma de una institución gehleniana, puede apreciarse que "nunca ha habido en el mundo tanta subjetividad finamente diferenciada como hoy". Y que repunta una auténtica y sana pulsión del individuo por diferenciarse de la masa.

La civilización técnica intenta responder a esta situación problemática desplegando dos estrategias complementarias. Por un lado, insiste en la divulgación de los conocimientos especializados de las diferentes áreas para hacerlas en mayor grado accesibles al conjunto de la comunidad. De ahí la extraordinaria relevancia que en nuestros días han cobrado los medios de comunicación, tenidos críticamente por Gehlen como fuentes de segunda mano para el conocimiento de la realidad e incapaces de satisfacer por entero las expectativas humanas hacia él. Por otro lado, y cuando el poder de los medios resulta insuficiente frente a una minoría, los aspectos más marcadamente individuales se proscriben y tachan de asociales.

Entre las fuentes de malestar de la mentalidad tecnológica Gehlen destaca igualmente el principio de concentración cara a los efectos, por el cual se trata de hacer converger todos los esfuerzos y recursos disponibles en la consecución de objetivos previamente designados. Es otro ejemplo de fascinación: este ideal de optimización ejerce una atracción tan irresistible sobre el hombre que llega a extrapolarlo a los campos más diversos de su actividad, sin hacer excepción de los dominios culturales. Toda la cultura contemporánea parece orientada, pues, a la consecución de objetivos cuantificables y a la maximización de los resultados; todas las mentalidades comparten la seducción del éxito material y del pragmatismo ético. En esta senda se exploran permanentemente aquellas metodologías que en los dominios técnicos han dado muestras sobradas de su capacidad para ofrecen réditos seguros y casi instantáneos. La técnica se reviste así del halo de lo moral. "La técnica pasa ahora al primer plano en las artes y en las ciencias y la tendencia a lo experimental, a la aplicación del método práctico, no encuentra ningún límite".

La visión conservadora de Arnold Gehlen

Gehlen insiste en responsabilizar de los eventuales efectos encadenados a los que acabamos de referirnos, sin desconsiderar los que puedan derivarse de la concesión de una ilimitada autonomía al proceso y al progreso técnico, a la mentalidad que se ha hecho hegemónica en este instante histórico concreto. Desde su perspectiva, urge otra forma de pensar la técnica, pues sólo el hallazgo de determinados sistemas superiores de dirección pueden conjurar la amenaza que para la estabilidad, seguridad y bienestar humanos suponen, en una época en transición, el repunte del subjetivismo, la pérdida de contacto con la realidad inmediata con su corolario de existencia inauténtica (Heidegger), la estandarización de los comportamientos y la reducción de la libertad individual.

En la propuesta gehleniana, estos sistemas son el ascetismo y las instituciones, que se encontrarían a la misma altura hipermoral que hoy detenta la ideología tecnológica. Son, en última instancia, respuestas dispares a un mismo problema: el que plantea la búsqueda del sentido último de la técnica.

El ascetismo y las instituciones, podemos adelantarlo ya, constituyen sendas propuestas de reforzamiento del hiato que caracteriza la apertura del hombre al mundo, la cesura que divide el continuum estímulo-respuesta en dos hemistiquios netamente diferenciados. Explicita el momento de la decisión, de la libertad radical para responder con un sí con un no a los fenómenos estimulantes; el instante para la reflexión y el sopesamiento de las consecuencias y las alternativas de la acción. Mejor expresado: de aquellas acciones cuya relevancia exige la participación de la conciencia y que, por su novedad o trascendencia, no pueden ser confiadas a los mecanismos de la respuesta inmeditada. Con esta propuesta, en rigor, Gehlen pretende extrapolar su visión de la finalidad bio-individual a la finalidad histórico-institucional.

Al sustituir paulatinamente la función del hiato por el automatismo psíquico, la mentalidad tecnológica ha contravenido la más sobresaliente ley estructural del hecho humano que afirma la no equiparación en relevancia de todos los comportamientos humanos.

A) El ascetismo. Abundando sobre la consideración de neutralidad axiológica de las soluciones técnicas, Gehlen propone que los dilemas éticos se replanteen en la instancia que verdaderamente les corresponde, distinta del marco de las soluciones técnicas, esto es, en la dimensión humana a cuyo servicio la técnica debe disponerse en su calidad de creación cultural; y en un estadio anterior al punto de inicio del mismo proceso tecnológico. Cuidando, además, de indagar cuanto precede a la disposición misma de los aparatos técnicos (la ciencia, entendida como voluntad de saber), y cuanto la sucede (la industria, como lógica de la producción principalmente orientada al consumo de bienes y servicios: artefactos, informaciones, clichés, referencias cuantitativas, indicadores económicos, etc).

La reivindicación de los ideales ascéticos responde a una de estas cuestiones básicas: la pregunta en torno a cuál habría de ser la mentalidad que debe asumirse a priori para encarar adecuadamente la técnica, vale decir, para conjurar los efectos espúrios que se le han asociado inconvenientemente.

Prima facie, la posibilidad de adoptar una determinada mentalidad ante los recursos de la técnica parece requerir la base siempre inestable y sujeta a controversia del decisionismo ético. Pero es una apreciación que no compete al caso que nos ocupa. La reivindicación de un posicionamiento ascético frente a las seducciones de la ciencia, la técnica y la producción industrial se fundamenta gehlenianamente en los presupuestos de la ciencia antropológica y no en las

propuestas subjetivas de un ideal humano, una definición de la excelencia (areté) o una concreta visión del mundo (Weltanschauung).

Desde la perspectiva estrictamente antropológica, pues, el valor del ascetismo reside en su disposición para establecer la cesura (el hiato) entre el punto de partida que supone el deseo de saber y el punto de llegada representado por el deseo de consumir, en la posibilidad de tomar distancia frente al entorno circundante. Esta alternativa se articularía en dos momentos. En primer lugar, propone una reducción de nuestro propio impulso cognitivo, de la humana voluntad de dominio sobre la esfera natural y del consiguiente deseo de diluirla para obtener de ella el máximo rendimiento posible. Después, señala la necesidad de una reducción de la voluntad de consumo, del insensato impulso a la acumulación de bienes materiales. Esta tendencia hacia una vida más opulenta y rica en bienes materiales está afectada por el pecado capital de la hybris. Su grado de desmesura ha llegado a ser tal que ha incurrido en la negación ontológica de su contrario, el ideal ascético. En palabras de Gehlen: "El sistema no sólo se rige postulando el derecho universal al bienestar, el sistema tiende también a hacer imposible la posición contraria, el derecho a la renuncia al bienestar en cuanto produce y automatiza las mismas necesidades de consumo".

Como sugiere Pansera, en todas las épocas históricas se ha hecho presente esta aspiración a una vida rica y cómoda. No obstante, los ideales ascéticos suscitaban aún el respeto y la admiración de las gentes, y quien renunciaba voluntariamente a los bienes temporales adquiría de inmediato una elevada posición moral. Hoy, estos ascetas serían tratados como casos de personalidad anómala y sus comportamientos serían objeto de extrañeza e incomprensión, cuando no de burla. A pesar de todo, Gehlen ratifica su convencimiento en que una reproposición de la soberanía de la acción y de la capacidad de elección consustanciales a la definición de lo humano, la ruptura del automatismo comportamental en suma, sólo pueden proceder de esta recuperación del discurso ascético capaz de reubicar al hombre en la tarea de la trascendencia de sí y de trocarlo en algo metahumano. A la luz, quizás, del gran mediodía anunciado por el Zarathustra nietzscheano. La renuncia a los ideales ascéticos implica, en último extremo, una renuncia al devenir histórico, un abandono expreso de toda posibilidad de cambio axiológico y cultural. Se trata de una intuición gehleniana que, décadas más tarde, haría fortuna en los términos del fin de la historia. Sofocar el impulso ascético equivaldría a aceptar que "la historia de las ideas está concluida y nos hemos de incorporar a la posthistoria".

B) Las instituciones. El principio de exoneración se ha visto seriamente afectado por la llegada de la lógica interna de la civilización tecnológica, que a través de su conquista de los reductos más íntimos del alma individual ha sabido expandirse hacia las instituciones de la cultura: moldes sociales, formas de producción, figuras jurídicas, ritos, etc. Conviene incidir en que Gehlen no limita las instituciones a su mera dimensión política o de ciencia administrativa,

revistiéndolas de un alcance mucho más general, de rango antropológico. Las instituciones aportar sentido a la vida humana a través de su propuesta de una estructura nómico-moral y de un componente de estabilidad perceptiva. Sin embargo, el discurso que fundamenta la moderna sociedad tecnológica reduce estas instituciones en sentido amplio a la dimensión funcional, desplazándolas con entidades instrumentales orientadas a cumplir unos programas con sesgo utilitarista hasta el grado de promover una auténtica desinstitucionalización de la realidad.

La innovación continua, el cambio permanente, la mutación constante de los modos de producción humana y el rápido envejecimiento de sus útiles han devenido en incertidumbre en la relación humana con el mundo. Afectado por su propio dinamismo automático, el entorno tecnificado adolece de una reserva invariable de permanentes culturales (usos y costumbres, instituciones, símbolos, ideales, etc.) que satisfagan la necesidad fundamental de seguridad del ser humano. Como corolario se produce invariablemente una pérdida de estabilidad del espacio social y vital: eclipse de cualquier sustrato de certezas básicas (ya sea la tradición, la moral, el arte, etc.), o pérdida de solidez y estabilidad de las convicciones, normas y opiniones.

Todas las instituciones de la historia venían funcionando como reguladores y orientadores de la actuación colectiva y, en este particular, la influencia de la Filosofía del Derecho de Hegel sobre Gehlen se hace evidente. Por el contrario, "la civilización tecnológica no acierta a proponer soportes simbólicos estables y duraderos frente a la debilidad existencial inherente a la vida humana". Las instituciones se justifican en la necesidad de ordenar la vida pulsional del hombre de cara a canalizar determinados impulsos para que destilen el sentimiento de seguridad que requiere un ser abierto al mundo y arrojado en él. Gehlen reprocha a la sociedad industrial su carencia de mecanismos institucionales capaces de orientar la acción social y canalizar la emotividad individual, a pesar de haberse institucionalizado ella misma. De hecho, intenta satisfacer estas necesidades con el procedimiento erróneo de la exoneración excesiva. Como consecuencia, la sobreabundancia de procesos automáticos ha traído consigo una desubicación del hombre en su entorno que, como ocurre en el mundo animal, ahora le es impuesto de forma unívoca. En otros términos: el fracaso de las instituciones de la mentalidad técnica se debe a que, por exceso, perjudican la exoneración en lugar de favorecerla, privando al hombre del tiempo de reflexión necesario para orientarse conscientemente en el entorno.

La exoneración sólo puede tener éxito cuando se alcanza un determinado grado de firmeza y regularidad cara a la realidad, momento en que el ambiente externo deja de ofrecer hostilidad y comienza a mostrar una familiaridad mayor. El individuo, hoy, cede al bombardeo de información continua y de sucesión automática que le impide ordenar adecuadamente las impresiones en el psiquismo. Esta pérdida de claridad y racionalidad va a producir "un residuo que acabará

agravando su estado de ánimo, enervándolo y deprimiéndolo. Todo ello está encadenado inexorablemente a la inseguridad y esta preocupante conclusión estimula a replantear la positividad de la tradición, de su capacidad para dar fundamentos, valores y validez […]".

El exceso de exoneración tiende a promover dos actitudes contradictorias. Por una parte, invita a revisar conscientemente todas nuestras actuaciones. Gehlen se muestra categórico respecto a esta pérdida de seguridad a partir de la cual "estamos obligados a una continua vigilancia, a mantenernos en una especie de estado de alarma crónico para controlar sobre un plano diagnóstico y ético el mundo circundante y nuestro propio modo de actuar, como a improvisar de cuando en cuando decisiones fundamentales. Y todo ello en un escenario constituido por primeros planos, escenarios, personajes y palabras de orden móvil y cambiante. En tales condiciones no se deja realizar aquel mínimo indispensable de equilibrada conformidad de la que requiere toda sociedad humana. Por eso la divergencia de los pareceres prácticos, técnicos, morales y racionales devienen de tal forma que no permiten ya la recíproca comprensión".

Por otra parte, sugiere la bondad de sumergirnos en la comodidad y la molicie donde todas las decisiones son tomadas en nuestro nombre pero sin nuestra participación consciente. Una crítica que, por cierto, se ha reiterado respecto a determinados aspectos de la democracia formal.

Ninguna de estas dos alternativas son adecuadas para promover un correcto acontecer de la exoneración. Cabe insistir en que la apertura al mundo conlleva una necesidad estructural de orden y estabilidad. Nuestra condición exige la construcción de certezas culturales y objetivas con las que atenuar el desamparo existencial. En palabras de Gehlen: "Las instituciones de una sociedad –ya sean sus institutos, leyes, y estilos de comportamiento como las formas constantes de la misma interacción en cuanto ordenes económicos, políticos, sociales, religiosos- funcionan como puntales externos, como vínculos entre los seres humanos que sostienen, que hacen confiable el lado interno de la moral. La interioridad humana es un territorio demasiado agitado para que se puedan hacer recíprocas confidencias sobre sí. Las instituciones operan como pilotes de basamento y como puntales cuya volubilidad está constatada en la historia y en la historia cultural humana. Cabría aquí un postulado sobre la gradualidad. Si se destruyen las instituciones de un pueblo se libera la inseguridad de base, la capacidad de degeneración y el elemento caótico del hombre. Todos lo hemos observado en muchas ocasiones, como también la analogía, escondida pero no por eso menos inquietante, con los fenómenos de decadencia de los pueblos al estado de naturaleza, cuando hizo irrupción la civilización europea con dinero, alcohol y adoctrinamiento, y destruyó la norma heredada".

Por tal motivo, en la propuesta gehleniana las instituciones deben abandonar su actual dimensión de simples instrumentos dirigidos a la obtención de fines

instrumentales para convertirse en instituciones culturales que posean y difundan valores morales, es decir, avalados por las costumbres que exitosamente han acompañado a la especie a través de milenios de evolución biológica e historia. Según el difundido apotegma conservador: sólo la tradición, la costumbre, es capaz de presentarse ante el tribunal del malestar y la desazón contemporánea haciendo valer, cuando menos, su acreditado papel de guía que nos ha traído con bien hasta el presente.

El antagonismo entre los beneficios inherentes a la segunda naturaleza técnica del hombre y los efectos perversos que bajo la mentalidad tecnológica ha acarreado sólo puede resolverse a través de un correcto encastre entre la técnica desnuda y las determinaciones psicobiológicas de la condición humana, concediendo al espíritu (entendiendo por tal las funciones superiores del psiquismo) un espacio privilegiado en la toma de decisiones. Y este papel compete a la cultura, cristalizada en formas institucionales acreditadas: "El hombre tiene la posibilidad de sobrevivir y de adaptarse al mundo ya que, con su acción, está en disposición de orientar, modelar y controlar la propia esfera pulsional, creando su propia esfera cultural, constituida por producciones ideales como la técnica, las instituciones, las normas éticas la religión, el arte etc. Todas estas realizaciones, estas prestaciones espirituales superiores que pueden ser consideradas finalísticamente como medios para la supervivencia, como sistemas de dirección de la existencia, están entrelazadas entre sí pero también son claramente distintas".

Aporías gehlenianas

La propuesta gehleniana adolece de dos dificultades fundamentales: los límites de la libertad y la genealogía de la tradición. Gehlen interpreta la libertad como la capacidad humana para establecer conscientemente en el dominio de la conciencia un hiato entre la percepción de un estímulo y su respuesta preprogramada. En pos de lograr una mayor estabilidad, equilibrio y seguridad en la acción, defiende el establecimiento de condicionamientos culturales en el hiato a través de tabúes sobre los límites de la técnica. Pero esta propuesta incurre en una forma de circularidad que parece afectar de manera generalizada a todo el pensamiento conservador: para garantizar la libertad se propone una reducción consciente de esa misma libertad con la renuncia ascética a algunas de sus posibilidades.

Ocurre, no obstante, que la mentalidad técnica hegemónica tampoco parece salvar convenientemente esta dificultad al limitar igualmente la libertad con unos esquemas de comportamiento automático y estandarizado que en nada requieren la participación consciente del individuo. Así expuesto, el problema parece reducirse a optar por una forma u otra de constricción, de automatismo en suma, apelándose en la propuesta conservadora de Gehlen a los efectos seguros y duraderos que históricamente habría constatado la tradición frente a las promesas siempre demoradas de pleno bienestar ulterior de la mentalidad tecnológica. La aporía

gehleniana puede resolverse sustituyendo las definiciones sustancialistas de la libertad por aquellas que la vinculan directamente con la existencia, que la estiman no como una categoría fundamental e inherente a la condición humana (una categoría) sino como un conjunto de bienes sustantivados dependientes de la construcción vital (un proceso). La libertad, en suma, como progresiva conquista de la autonomía del individuo frente al entorno a la que las instituciones coadyuvan merced a la equilibrada exoneración que destilan.

En su última gran obra, *Moral und Hypermoral*, Gehlen insiste en que el hombre ha encontrado en el Estado y en las regulaciones éticas unas sólidas instituciones en el pasado que hoy, sencillamente, han perdido todo su carácter vinculante en el primer caso y se han visto muy atenuadas en el segundo. Sin embargo, en sus últimos escritos estima que los innegables beneficios de la técnica para la supervivencia humana han tenido su réplica en el ámbito moral, donde ya no son tan necesarias las sólidas rigideces normativas tras el incremento de la responsabilidad individual. Por otra parte, el hombre es cultura y cada cultura ha quedado fijada en el tiempo pujando por prolongarse en el futuro. En su análisis del totemismo Gehlen muestra cómo el tabú cultural se establece inicialmente siempre de una manera racional y cómo, a lo largo de las generaciones, va quedando al margen de la reflexión consciente conforme se olvidan sus orígenes. Se va tornando hereditario, un referente normativo familiar, social o cultural. Una tradición, en suma.

En *Moral und Hypermoral*, de nuevo, se refiere a la posibilidad de una ética pluralista al constatar cómo la conciencia individual se encuentra siempre dividida por diferentes ethos que pugnan por dotar de contenido al sistema axiológico del individuo y de la sociedad: eudemonísticos, familiares, estatales, etc. Cabe entonces preguntarse qué tradición, qué instituciones concretas podrían ejercer la función de pilares de sostenimiento (en terminología gehleniana) para reforzar el papel de hiato evitando las consecuencias de una exoneración excesiva.

Gehlen no despeja esta incógnita y se contenta con una formulación genérica del concepto. Cada tradición es una respuesta diferente para una misma pregunta y, constatando la diversidad tradicional, intenta comprenderla en cuanto unidad. Parece palpitar en este propósito un deseo por conjurar la amenaza del subjetivismo, el más cáustico disolvente institucional. Ante la debilidad normativa de las instituciones propias de la mentalidad tecnológica el hombre se ve confrontado a decidirse, en la recomposición de sus ideologías morales, animado por el sincretismo moderno. Con esta tendencia se va a perder el carácter anónimo y el rango de autoridad ancestral que adornaba las instituciones tradicionales, conduciendo al hombre en la senda de la crisis y de las rupturas hacia la inestabilidad. Como solución, Gehlen apunta nuevamente en el sentido de la recuperación del conjunto de normas y saberes prácticos depositados en las antiguas instituciones de las tradiciones de la humanidad. Claro que con ello

parecería dar carta de naturaleza nuevamente a la reflexión metafísica, pues muchas de tales instituciones tienen su origen en ella. Aceptar esta posibilidad implicaría la incapacidad de sus tesis para sobrevivir a la prueba cuando fueran examinadas de manera crítica a la luz de sus propios postulados, lo que hace subir el grado de complejidad de la reflexión.

Quizás se pudiera proponer una resolución de esta aporía planteando una visión más amplia de las instituciones como estructuras vacías de contenido, a la manera de Pareto. Se trataría de establecer las instituciones gehlenianas en coherencia con los sentimientos paretianos, posibilidad abierta pues en ambos casos nos encontraríamos ante factores que actúan como primeros motores de la conducta, determinantes del carácter y la evolución de las sociedades. En efecto, sentimientos como la religión, la patria, el honor, la virtud, etc, se corresponden punto por punto con instituciones gehlenianas. Sin embargo, en Pareto, los sentimientos aludidos pretenden una condición de invariables universales, independientes de la forma que adopten en cada coordenada cultural, estableciendo que "La religión, al igual que otros sentimientos es constante y fundamental, independiente de la forma que asuma".

El contenido que vaya a rellenar esas estructuras corresponde no a una propuesta personal (que, como decimos, Gehlen se abstiene de elevar a menos que se le hagan decir cosas que él nunca pretendió), sino al clima cultural imperante en una época concreta. Su reflexión seguiría mostrando rasgos conservadores, pero no en la forma de una defensa de códigos normativos determinados. Sus afirmaciones se referirían más bien, en este experimento mental que proponemos, a la necesidad de los valores y sistemas de ideas cristalizados en instituciones, en términos muy genéricos, sin discutir la validez o mayor adecuación de un sistema frente a otro salvo en el caso de la civilización tecnológica, cuyas consecuencias han alcanzado una profunda gravedad, y de las religiones y éticas de raíz metafísica, incoherentes con su sistema.

Se trataría, en suma, de responder a la cuestión en torno al contenido concreto de las instituciones concediendo la palabra al marco donde tienen lugar las génesis de valores y de sistemas de ideas, atribuyendo la tarea a la comunidad y a los misteriosos mecanismos orgánicos que actúan en su seno, sin mostrar preferencia por ninguna de las propuestas a la mano. "Aunque existen unas constantes innatas mínimas, la energía, riqueza, variedad y fantasía de la acción humana en un medio rico y variado va creando modos diferentes de comportamiento y variadas agrupaciones de hombres. Desde estos supuestos, se puede afirmar que no tiene una naturaleza fija y estable, sino que va elaborando a lo largo de la historia". Este comunitarismo no significaría una desfiguración nesciente, sino una posibilidad que ha sido apuntada por el mismo Gehlen y que en buena medida permitiría salvar la aporía de la libertad.

La crítica de Arnold Gehlen al humanitarismo en su obra tardía *Moral und Hypermoral*

Christiane Burmeister

Arnold Gehlen ha conformado como prácticamente ningún otro filósofo la controversia alemana de la posguerra desde la perspectiva del institucionalismo, y a él se debe una detallada crítica, de fundamentación sociológica y antropológica, de la mentalidad de la época. Además de ello su figura, dada su profunda crítica a la difusión de una moral de las masas caracterizable por la expansión indefinida del círculo moral, es relevante en el debate sobre el humanitarismo que se desarrolló durante el pasado siglo. A sus ojos el humanitarismo entabla un vínculo destructivo con las instituciones, y en primer lugar con el Estado mismo. Ya que, siguiendo a Gehlen, se trata cabe estas instituciones de pautas de control imprescindibles para la vida tanto de los disminuídos, en constitución física y en instinto, como de los hombres abotagados [effektgeladenen Menschen], una hipertrofia moral generalizada tendría consecuencias fatales: dejaría que las virtudes políticas marchitaran, rompería los límites constitutivos de la identificación nacional y destruiría al Estado como constructo ideológico e institucional. Sin embargo, no es posible ser justos con el filósofo mientras no se conozca el complejo programa ético que subyace a este controvertido parecer, sujeto ya a múltiples discusiones.

La monografía Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik [2006] ha de ser entendida como complemento esencial a su obra fundamental, Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt [1986]. En las páginas que siguen se investigará en qué modo es presentada la crítica al humanitarismo, y se aportarán instrumentos para su dilucidación. Para ello se esbozará la genealogía gehleniana de la ética pluralista y su subdivisión en diversas regulaciones del comportamiento, ya que ésta debe ser pensada como supuesto conceptual de la crítica al humanitarismo en su obra tardía de que nos ocupamos. Es conveniente un énfasis especial sobre la

cuestión de cuál es el tipo de humanitarismo que Gehlen critica en realidad, y en consecuencia sobre la suficiencia de la justificación de los desarrollos expuestos en Moral und Hypermoral en contra de esta doctrina. A ello le sigue el intento de comprender la postura de Gehlen desde la filosofía política y del derecho, tomando ejemplos convenientes de la historia de las ideas y buscando la recomposición de un contexto del que son parte integrante tanto los opositores como los pensadores afines al filósofo. No está en juego, por tanto, la mera comprensión de la filosofía de Gehlen, sino la discusión de los múltiples aspectos del humanitarismo.

La crítica de Gehlen

Los conceptos de "Humanitarismus", "Massen-eudaimonismus" y "Moralhypertrophie" son piezas estructurales de la argumentación en Moral und Hypermoral, y constituyen en su conexión el fundamento para la crítica misma al humanitarismo. Por ello es imprescindible, en primer lugar, saber qué entiende con ellos Gehlen.

En el capítulo 6 del libro Gehlen define el humanitarismo como "El amor a lo humano sin distinciones tomado como deber ético", y defiende su distinción con respecto al eudemonismo de masas a causa de su origen histórico. El segundo concepto es perfilado como la pluralidad de regulaciones instintivas, y palpables desde la conducta fisiológica, incluyendo a la ética del bienestar y de la felicidad considerada en relación a la totalidad de los hombres. La moral relacionada es una moral social extralimitada e hipertrofiada, cuyos principios son caracterizados, asimismo, como la carencia de medida.

En lo que sigue se verán de forma más cercana los motivos por los cuales estos conceptos acarrean, según Gehlen, un fuerte peligro. Pueden destacarse tres argumentos para dar razón del desastre humanitarista: el histórico, que ofrece el testimonio del desmoronamiento del Estado; el antropológico, que supone el temor a la opresión sobre otros tipos de ethos; y el político, que ve peligrar a las instituciones del Estado y la nación.

El humanitarismo como desmoronamiento

Arnold Gehlen procura en primer lugar establecer las bases históricas para la consideración del humanitarismo como, al tiempo, señal y responsable de la corrupción del Estado. El desarrollo del humanitarismo durante la antigüedad tardía es visto en conexión con la decadencia de las ciudades-estado griegas y con el desmembramiento del Imperio Romano. En ambos casos fueron las representantes políticos, para los que podía como "convenir sólo una ideología simultáneamente política, pacifista y oportuna en todo caso", quienes reconocieron la expansión de la cultura helenística como oportunidad que aprovecharon para introducir elementos humanitaristas en lo estatal y lo social. Los creadores de este "ideologischen Opiums" [2006, 15] son para Gehlen los sabios cínicos, y sobre

todo su fundador, Antístenes. Su filosofía de la autarquía como meta primera de la vida descuidaba la civilización como un estado innatural y artificioso, y predicaba la vuelta a una forma de vida más simple, natural e independiente en la ascesis. Una doctrina semejante encontró, con la derrota de Atenas en la Guerra del Peloponeso (432-404 a.C.) y su consecuente ruina, un espíritu del tiempo crítico con lo estatal. La mentalidad cosmopolita y empática [mitmenschliche] se configuró con los adalides intelectuales, de los que resultó el nacimiento de la ciudadanía del mundo y el estado del bienestar. Ahora bien, Gehlen desenmascara los motivos que los actores políticos tenían para hacer valer una ideología semejante, su carácter interesado, pues desde todo punto de vista no constituía una desventaja mantener a los súbditos amansados como ovejas para dotar de un contenido dictado por ellos mismos al hueco cultural y emocional surgido con la desaparición del Estado. La expresión de Gehlen "conquista del conquistador" recuerda sin duda a la fórmula, acuñada por Friedrich Nietzsche, de "transvaloración de todos los valores", según la cual la moral del esclavo gana, por medio del resentimiento, un poder innatural sobre la moral del señor. Gehlen resalta pues particularmente el modo en que los miembros débiles de la sociedad se aprovechan del humanitarismo, y cita la emancipación de las mujeres, la humanización de las contiendas bélicas y del tratamiento de los cautivos y los esclavos como muestras de ello.

Con el trasfondo de su teoría de las instituciones, intuye aquí el autor el peligro de la privatización y la asepticidad de las vinculaciones sociales, así como la expansión de la aceptación falaz de la esencial bondad humana. Así, la ventaja inmediata de estas "fantasías bucólicas" no es desdeñable: una retirada de la tutela orientadora de las instituciones acarrea consigo una gran descarga, expediente cuyo atractivo Gehlen reconoce. Empero, la historia griega enseña las consecuencias fatales del ideal cínico de la cultura, de lo que es muestra el largo período de la dominación extranjera que comienza con Alejandro Magno.

Los mismos sabios "ayudan a recoger y adecentan el suelo que el nuevo amo del mundo pisará, en este caso el autócrata macedonio".

En línea con esta tradición completaría la ética de la stoa el pensamiento humanitarista. El estoicismo surgió alrededededor del año 300 a. C. y su fundador, Zenón de Citio, se ocupó fundamentalmente con los principios del deber moral, del dominio de sí y de la vida en armonía con la naturaleza. La vinculación entre la filantropía estoica y la caída del Imperio Romano es para Gehlen evidente, pues presenta los mismos rasgos que el ejemplo anterior. Su generosidad humanitaria llevó al Imperio Romano a una crisis en tanto en la políticainterior como en la exterior, arrastrándolo finalmente a su perdición.

A partir de esta experiencia histórica deriva Arnold Gehlen la función concreta del humanitarismo: la preparación del camino para un Estado compuesto de muchos pueblos y en el cual las naciones han quedado disueltas, y cuyo origen ideológico consiste en el ethos del cosmopolitismo.

Otras aportaciones son la suplantación de los valores patrióticos y la parálisis de los sediciosos mediante la difusión de los sentimientos de deber, que obstaculizan la disposición a la violencia necesaria sobre sí mismos.

Esta visión generalizante queda clara con la exposición de la figura de George Sorel, para quien el ethos humanitario es explícitamente una señal de decadencia; a pesar de que Gehlen no lo comente, su coincidencia con el pensador francés de lo social es reconocible.

Lo que comenzó tempranamente en la historia puede ser observado hoy en un estado más marcado. Para Gehlen la derrota de Alemania en 1945 representa un nuevo punto de partida para una retirada generalizada a los ya familiares valores del amor a lo humano. El humanitarismo, por tanto, ha ganado peso en el presente y encuentra en cada tiempo un nuevo partidario.

El caso del humanitarismo es, para Gehlen, un fenómeno ubicuo, ya que es implementado y propagado sobre todo por grupos intelectuales con la finalidad de su propia promoción, reprimiendo las tendencias patrióticas y posibilitando la disolución de la nación como constructo político y cultural.

El humanitarismo como ethos familiar expandido

El origen antropológico del humanitarismo se encuentra según Arnold Gehlen en el ethos del clan o la familia, que funciona como elemento de cohesión y era, para estos grupos emparentados, una técnica de supervivencia esencial en su carácter regulador del comportamiento. Lo que resulta fatal es la capacidad de esta moral de ampliarse más allá de las fronteras familiares en el terreno de lo abstracto. Por abstracto entiende Gehlen un ethos que no enlaza a los hombres entre sí por otro fin que ellos mismos, precisamente cuando no se dan a conocer, sino que se enfrentan a la falta de relación entre sí. En un primer momento esta expansión resultó en un círculo de afinidad más amplio por pertenencia a una familia o cultura común, pero alcanzó pronto los reinos. Ya aquí se muestra la posibilidad de conflicto entre las obligaciones con la familia y con el Estado. En su última derivación se transfiere la conciencia específica de la familia extendida a la humanidad toda. El amor al prójimo generalizado que de ello resulta no tiene para Gehlen en modo alguno una base firme. Con la ayuda de Max Scheler argumenta que la humanidad que ha de ser amada es variable, puede perseguir tanto metas buenas como perniciosas; mas la conciencia de laespecie inmuniza contra el cambio y las voces críticas.

De todos modos esta exacerbación del amor a los hombres se asienta por la alianza entre humanitarismo y eudemonismo, es decir, la mentalidad de amistad con los hombres enfocada hacia la felicidad generalizada. De ello responsabiliza Gehlen a la disrelación entre los países pobres y el nivel de vida de las naciones industrializadas occidentales, que, cuanto más penetra en la conciencia de los hombres, más posibilita el tráfico mundial de semejante visión. En conjunción con

la ruptura del sentimiento nacional, la ética humanitarista tiene todas las posibilidades de imponerse. . "En ninguna constelación pretérita de la vida hubiera sido habitable este ethos". Su posición indiscutible es criticada por Gehlen, ya que el mundo no ha crecido aún bajo la forma de una única comunidad, situación utilizada por actores particulares para su provecho.

De acuerdo con la afirmación fundamental de Moral und Hypermoral se entiende la ética como tipología de ethos, de entre las cuales el familiar no es más que una forma particular. El resto de las llamadas por Gehlen "Sozialregulationen" son: ethos institucional, virtudes fisiológicas y reciprocidad. La génesis del humanitarismo a partir del ethos familiar, dada la semejanza en sus propiedades esenciales, no implica un desplazamiento. "Son éstas instancias básicamente antiestatalistas, pacifistas y generativas".

En la medida en que el humanitarismo alcanza el predominio de la mano de uno de los ethos y se impone a otras formas sin distinguir entre casos particulares, no se puede hablar de una ética en el sentido (pluralista) de Gehlen.

Así, según se afirma en el capítulo "Humanitarismus", el ethos familiar no habría sido nunca antes una prestación cultural de semejante envergadura: Todo lo que tiene grandeza: Estado, religión, artes, ciencias, fue elevado fuera de su terreno, e incluso la economía tuvo sólo dimensión notable una vez se hubo librado de sus ataduras.

Conviene tener presente que en el humanitarismo, al surgir del ethos familiar, como en el resto de formas, se da un "residuo instintivo ampliado" [elargiertes Instinktresiduum].

Se puede reconducir este ensanchamiento del ethos humanitario y eudemonista a una dimensión histórica para recapitular su desarrollo en acontecimientos significativos. Ahora bien, también la génesis antropológica del humanitarismo que Gehlen descubre puede ser tomada en un sentido ahistórico, como florecer y decaer permanente de una cosmovisión. El ethos filantrópico cobra, bajo este enfoque, un carácter autónomo y casi naturalista, lo que lleva al intento de dirigir la crítica de Gehlen a su pretensión de validez universal, o absolutismo.

El humanismo como peligro para la política y las instituciones

Como se aclaró en las anteriores argumentaciones, el humanitarismo supone un peligro para las instituciones que puede llegar a desplegar efectos destructivos sobre el compuesto estatal todo. Recordemos que el concepto de "Institution" abarca en Gehlen no sólo los dispositivos estatales, como en el sentido corriente, sino todo aquello que en el curso de la constitución de sociedades se ha conformado como hábito o ritual. Consecuentemente, el concepto resulta eminentemente sociológico. Ya se hable de la lengua de una nación o de un uso

cultural determinado, lo considerado es un cierto elemento ordenador o regulador de la conducta. Estas instituciones tienen la utilidad de, por una parte, mostrar al hombre, ser deficiente, sus propias barreras, y, por otra, de señalar las monstruosas posibilidades de agotamiento. "e podría decir que ésta es nuestra ley de vida: estrechamiento de posibilidades, pero apoyo común y protección común; Descarga de la libertad motriz, pero dentro de mecanismos delimitados"

Esta descarga, que podría entenderse como dotación de acciones habituales, hace al hombre libre para el desarrollo espiritual que bajo la tiranía de la libertad absoluta de acción y decisión no podría experimentar. El superávit humano de impulso natural se tornaría en irracionalidad, de no darse la guía de estos senderos institucionales. Gehlen cita como ejemplo actual las crecientes artes populares, cuyo sentido pone más allá de toda inteligencia: la seducción de "extravíos y farsas" [Narrheiten und Farcen].

Gehlen describe el problema de lo institucional en diversos planos. El primero es el del consenso legislativo, en que las representaciones compartidas de la vida futura en común son elevadas a norma y medida.

Un regla adicional es la objetividad de las instituciones, que hace obsoleto el individualismo de los hombres ("Freigeisterei" [2006, 98]) y decanta pautas encauzadas de actuación. Cada golpe contra las instituciones, añade Gehlen, impone su tributo -aun cuando no haya penalización por parte del derecho positivo. La misma institución moral, en la medida en que interioriza y está fijada a la conciencia, obliga al agente al arrepentimiento, de modo que él mismo se endosa una penitencia apropiada.

En tercer lugar, Gehlen trata el plano de la disolución de las instituciones, y cuenta entre sus consecuencias la inseguridad, el caos; las "crueldades sin escrúpulos", en palabras de Robert Musil. Allí donde una sociedad descarrila de sus instituciones, se lleva a cabo con el tiempo una agresión contra los miembros de otros grupos, y la cohesión comunitaria se ve mermada. Gehlen cita la Ilustración como el proceso histórico que trajo consigo tales tendencias, y que describe como "emancipación de los espíritus con respecto de las instituciones".

Con el fin de retratar el efecto desolador sobre las instituciones, escoge Gehlen la más conveniente de entre las muchas posibles, y le dedica un capítulo entero: el Estado. Se diferencia fundamentalmente del resto de las formas de ethos porque ninguna otra, por ventajosa que fuere, puede procurar una cierta seguridad a los hombres. Por este motivo el ethos familiar queda subordinado, "si la fría lengua de la obligación objetiva exige obediencia" y la integridad del Estado es lo más presente. Para Gehlen la función más importante se da cuando en el curso integral de la historia una nación consigue mantener su unidad, aun cuando sea sólo en un sentido ideológico.

Allí donde la autoridad del estado se desvía, y sirve únicamente como "Auxiliar de la producción, legislador social y caja contable", es sumamente

probable que esté en acción el ethos humanitarista y eudemónico. El sentimiento de servicio o de deber, integrante de la figura moral del Estado, desaparece, y cada cual intenta atrapar en la red social a los peces más gordos a expensas del Estado. Es posible relacionar, por ejemplo, la formación de sindicatos con esta opinión de Gehlen, ya que éstos se deben supuestamente a fines humanitarios, y sin embargo debilitan mucho los engranajes del Estado a través de huelgas y demás protestas egoístas. Gehlen lamenta la pérdida de las virtudes políticas como el mayor mal de la posguerra en Alemania. En su opinión, "la república federal ha perdido la soberanía interna después de haber perdido la externa", y duda de que se le pueda seguir considerando un Estado.

Otra consideración atañe a la principal virtud relacionada con lo estatal: el patriotismo, ahogado en su corazón por el eudenomismo hipertrofiado de las masas. La nación, a través de la carencia de fronteras orientada a la "globale Endogamie" exigida por el humanitarismo, pierde su valoración de sí y es al tiempo debilitada en lo exterior. Gehlen señala la identificación de los intereses de la sociedad con los del Estado y la consiguiente politización como una de las características más peligrosas de la mentalidad humanitarista. A propósito de esto hay que tener en cuenta que Gehlen adscribe al ethos del poder una cualidad propia que se pierde en la política vista como mera reforma social. Y es que el punto de vista privado se considera malo, y el humanitarismo mira desde ese ángulo. Semejante finalidad autorreferencial [Selbstzweck] es también la del Estado, sólo éste habilita su propia existencia "porque la conformidad a fines de la política sólo es racional si no reconoce fuera de sí ninguna instancia que influya en sus actos".

El diagnóstico de la hipertrofia moral

El resultado de las reflexiones de Gehlen es el rechazo de la hipertrofia moral, que se establece por la síntesis, en el siglo XVIII, entre humanitarismo y eudemonismo de los valores vitales de las masas, para convertirse en signo de nuestro tiempo. Acarrea consigo una obligación moral para todos y una parte de culpa en todas las desgracias del mundo, a pesar de que ello descansa en la pasividad del que deja que las cosas ocurran.

Gehlen no se cansa, por otra parte, de denunciar a lo largo de todo el libro la primitivización de la hipertrofia moral, que libera fatalmente a la naturaleza humana de lo dañino y deja que se afiance la moralidad de los intereses privados a corto plazo. Las expresiones originales de ello son el feminismo y el pensamiento del bienestar, que aparecen según Gehlen del mismo modo que la hipertrofia moral. "Extrañamiento del mundo, oscuridad del juicio y glotonería constitutiva" son los primeros signos de la hipertrofia moral de la sociedad, aunque su perfeccionamiento y exclusividad sólo llegan con la exclusión de todos los elementos opuestos y conjuntamente con la ruina del Estado. Esto se consigue fácilmente con un proceder dogmático e intolerante contra otros pareceres al

abrigo de su basamento ético filantrópico. No hay restricciones, puesto que la naturaleza del eudemonismo de masas es, de hecho, la falta de límites en la nivelación.

"La sobreestimación de los valores de la vida de lasmasas por parte del eudemonismo, y el humanitarismo con que ha sido regado, han aportado una innovación ética significativa, de modo que lo existente queda ya legitimado, con excepción de las posiciones remanentes que se caracterizaban por la lealtad, la distancia y la conciencia del deber".

Por este motivo designa Gehlen el humanitarismo de la hipertrofia moral como ethos de la "acceptance", que, sin distinguir entre lo bueno y lo malo, tolera todo lo nuevo.

Un vistazo sobre el desarrollo de las artes plásticas le basta para dar por confirmada la teoría. En este campo la tolerancia se ve expandida, dice Gehlen, más allá de lo saludable. No se extiende por casualidad una forma reforzada de la agresividad entre los hombres. Se cultivan tendencias diabólicas que son consumidas como placer artístico por las "masas de los buenos" [2006, 146]: "En paralelo con la hipertrofia del ethos humanitario y eudemonístico decaen las costumbres y aumenta la irritación intrasocial".

Gehlen localiza vagamente el origen sociológico de la mentalidad del eudemonismo de masas en el terreno de lo familiar, y de forma específica en lo femenino: ello sería claramente reconocible en la proximidad entre el principio de lo maternal y el de la moral hipertrofiada. Ahora bien: ¿quiénes son los portadores, defensores y beneficiarios del refuerzo de los elementos femeninos en la ética social? Gehlen se demora en primer lugar entre los círculos anarquistas y cita expresiones del escritor socialista Gustav Landauer. El núcleo de los portavoces del humanitarismo se encuentra, sin embargo, en los estratos privilegiados. Se trata de "Escritores, redactores, teólogos, filósofos y sociólogos, estudiantes, artistas y literatos".

En dos palabras: la intelectualidad, que demuestra tener un escaso contacto con los problemas reales de su sociedad, y que por la abstracción de su trabajo no asume de hecho responsabilidad directa alguna sobre las cosas prácticas. Precisamente esto les permite dejar florecer sus ideas sin que nada les frene. Según Gehlen la influencia de esta élite no debe ser menospreciada, pero entre medias se encuentra la protección de los medios de comunicación y la libertad de opinión. El humanitarismo hipertrofiado puede ser, pues, desenmascarado como estrategia del poder, y sus partidarios como una contra-aristocracia (Gegen-Aristokratie) parasitaria. La hipertrofia moral carece de restricciones psicológicas en el contexto de la privatización del interés público. Dada su semejanza natural con el ethos familiar se introduce sin fricciones en el anhelo creciente por una retroyección a la felicidad íntima y actúa "como una prolongación de la vida familiar a lo largo y ancho del mundo". Esto acaba siendo una carga monstruosa de irracionalidad.

Arnold Gehlen considera la hipertrofia moral como una "forma hueca" [Hohlform] que excede la percepción moral humana, ya que ésta solo puede identificarse con lo próximo. La élite espiritual, por lo contrario, acoge artificialmente asuntos lejanos y los achaca a cada cual como responsabilidad moral. Mas los problemas recogidos son, por su dimensión global, prácticamente insolubles; de este modo los intelectuales persisten en sus tristes lamentos, y con el tiempo se extiende una atmósfera cargada de culpa y pesimismo.

Apuntes críticos

El reproche general de Gehlen al humanitarismo se refiere esencialmente a sus características, a menudo en conjunción con el eudemonismo de masas y la hipertrofia moral, y a los resultados fatales para la sociedad. En todo caso, el riesgo real surge, según Gehlen, cuando reclama la exclusividad de su moralidad y sustituye a otras formas de ethos.

Parece cuestionable, a raíz de esta constatación previa, y a pesar del rigor con que procede Gehlen, si lo que se está criticando no es una forma exagerada del humanitarismo que tiene poco que ver con el fenómeno real de la filantropía. Ya que Gehlen define siempre el humanitarismo en su conexión con los conceptos de "Moralhypertrophie" y "Masseneudaimonismus", sólo se puede conjeturar su concepción de la primera noción de la mano de su aparición, sus expresiones y sus consecuencias. Está claro que los tres conceptos no se distinguen realmente entre sí, sino que caracterizan un mismo fenómeno.

El principio fundamental de la ética humanitarista incluye además otros conceptos que Gehlen, por desgracia, apenas perfila. Véase, por ejemplo, la cuestión de la dignidad humana, según la cual a cada persona en tanto que individuo le corresponde un valor especial. Este valor es el que se ve comparado con otros, como las virtudes políticas, al constituir el elemento nuclear del humanitarismo. Para discutir en una perspectiva global estos valores no es imprescindible ni conveniente la referencia al eudemonismo de masas ni a la hipertrofia moral, ya que es precisamente ella, la dignidad humana (y según delata la propia semántica de la palabra), la que da lugar al humanismo. El ataque al humanitarismo se dirige, pues, precisamente contra la ética humanista en sí.

Además, el ethos estatal posee para Gehlen una dignidad ética propia, y no debe mantener su soberanía sólo con la fuerza. De dónde proviene dicha dignidad, que juega para él un papel existencial, es algo que no se aclara en el libro. Con todo, el lector tiene la perniciosa impresión de enfrentarse con una imagen de lo humano más bien indeterminada. Y ello dificulta la concentración sobre los argumentos y el análisis de los mismos.

Conclusión

Ya que Gehlen, en su polémico y categórico rechazo del pensamiento humanitarista, no integra momentos que inciten a una reflexión equilibrada, resulta difícil que el lector exigente esté de acuerdo con él. Debido al reproche de hipertrofización resuena en la descripción de las consecuencias funestas del humanitarismo un cierto dramatismo histriónico. Resulta dudoso que el Estado alemán, por ejemplo, muestre marcas de decadencia, ya que ha tomado como principio constitucional la inalienabilidad de la dignidad humana.

Cabe así mostrarse escépticos sobre el hecho de que los grandes logros culturales de la historia se hayan realizado siempre al margen, y nunca con la colaboración, del humanitarismo: habría que pensar en los lentos desarrollos del progreso en materia espiritual y de derechos humanos. La doctrina de la igualdad de los hombres supone la obligación moral de no colocar a ningún individuo por encima de otros. Las pocas virtudes estatales que sufren bajo este punto no podrían ser toleradas por un espíritu ilustrado y liberal, porque sirven más bien a un régimen inhumano o incluso fascista. En palabras de Christian Thies [1997, 279]: "Un voluminoso ensayo suyo se titula "Asyle", y asilo es lo que él busca, refugio de una sociedad que se le ha vuelto extraña".

Pese a ello hay reflexiones ajustadas en la crítica al humanitarismo de Arnold Gehlen. Mientras las culturas más distintas existan en este mundo de forma disjunta es lícito cuestionarse que sirva de algo la imposición global de ideales supuestamente humanitarios, tanto más cuando los motivos de los iniciadores son difícilmente reconocibles y, especialmente, incontrolables. A menudo se entremezclan intereses de naturaleza más bien económica y política que verdaderamente filanatrópica, y que buscan legitimación al amparo del humanitarismo. La crítica, empero, no se dirige al humanitarismo mismo, sino a las formas de su abuso.

Son tiempos difíciles para un ideal que no ha encontrado confirmación alguna en la realidad. Es cierto que la historia muestra que muchas concepciones idealistas fueron derrotadas por la realidad política, pero si la demanda por el reconocimiento de los derechos humanos se rechazara tan solo por su incapacidad para imponerse, la sociedad se paralizaría. Con lo que todo progreso histórico quedaría predestinado al fracaso antes de plantearse.

Arnold Gehlen: la condición del hombre en la era de la Técnica

---

José Javier Esparza

No es posible inclinarse sobre los análisis contemporáneos de la civilización técnica sin hacer extensa referencia al filósofo y antropólogo Arnold Gehlen. Fundador de la *Antropología Filosófica*, la obra de Gehlen se inscribe dentro de esas corrientes que los manuales al uso denominan *funcionalismo* e *institucionalismo,* en la medida en que concibe las sociedades humanas como conjuntos de elementos interdependientes entre sí (es decir, no reductibles a criterios sólo económicos, sólo culturales o sólo biológicos) y porque explica la presencia y la acción humana en la tierra como un esfuerzo de adaptación a través de instituciones colectivas creadas al efecto. Esas instituciones constituyen el aspecto propiamente humano del hombre, cuya condición no se reduce por tanto a la de "individuo" o a la de "criatura", sino que ha de ser considerado como ser de acción *(Handlung-wessen).* Así, se puede decir que el elemento central del sistema de Gehlen es considerar al hombre como un ser que mediante su voluntad impone un cierto orden en un mundo percibido como caos. Y la técnica, como producto de la cultura, sería uno de los instrumentos privilegiados para asentar tal orden primario.

Esta perspectiva le ha valido a Gehlen la etiqueta de *neo-conservador*. Y más allá de los procesos de intenciones o de descalificaciones interesadas, hay que decir que la etiqueta no es descabellada: el pensamiento de Arnold Gehlen, en efecto, desarrolla una nueva antropología liberada de las tiranías intelectuales de carácter marxista o ilustrado; Gehlen concibe el hecho humano en su totalidad y en su especificidad, sin ceder a las tentaciones del "buen salvaje" ni a otras ensoñaciones del mismo género utópico, pero sin caer tampoco en el arcaismo de cierto pensamiento conservador que no ha sido capaz de integrar el fenómeno técnico dentro de su visión del mundo. De manera que el pensamiento de Gehlen quizá sea neo-conservadurismo, pero en todo caso es, fundamentalmente, *realismo:* un

realismo antropológico que aprehende al hombre en su conjunto, tanto en lo físico co mo en lo espiritual. Y no es un azar si ese realismo antropológico ha enlazado profundamente con otros análisis de la condición humana venidos desde la Etología, como los de Konrad Lorenz, cuya apuesta central es explicar lo que de biológico y de cultural hay en el hombre no como dimensiones contrapuestas, sino como vertientes de una misma realidad. Del mismo modo, Gehlen trata de aprehender ambas fuerzas, la biológica y la cultural, en un sólo movimiento. Así, su obra se convierte en uno de los ejes esenciales de la reflexión antropológica contemporánea.

La cuestión de la técnica está siempre presente, de un modo u otro, en todos los trabajos de Gehlen, pero el autor se ha inclinado de forma especial sobre este problema en *El alma en la era de la técnica*. Se trata de una prospección de la técnica moderna que puede aprehenderse a partir de dos ejes argumentales: en primer lugar, la relación entre la esencia de la técnica y la concepción gehleniana del hombre; después, la relación entre la forma propiamente moderna de la técnica y los consiguientes problemas que genera en la psicología social. Antimo Negri, que es el prologuista de la edición italiana de esta obra, señala que Gehlen, al contrario que Heidegger, no se inhibe a la hora de encarar la relación real, vital, entre el hombre y la técnica, sino que trata de enfocar de forma activa y productiva los problemas del mundo moderno, incluyendo el hecho téc nico dentro de una concepción general de la existencia. Señalemos, por nuestra parte, que la oposición entre Gehlen y Heidegger resulta un poco forzada, y que podemos perfectamente considerar ambas perspectivas como escalones complementarios de una misma reflexión.

Una antropología de la técnica

Ya ha quedado dicho que la reflexión de Gehlen sobre la técnica es inseparable de su perspectiva antropológica general. El cimiento de esta perspectiva antropológica es la constatación de dos grandes carencias fisiológicas del ser humano: en primer lugar, unos instintos *desprogramados,* no especializados, incompletos si se los compara con los instintos de los animales superiores; además, la inadecuación de los órganos físicos humanos a un entorno ambiental concreto. La mayor parte de los animales están especializados para vivir en un medio concreto y saben lo que tienen que hacer para no morir; el hombre, no.

Esas carencias enfrentan al hombre con la obligación de construirse su propio entorno, transformando el medio que le rodea. La especie humana, en efecto, es la única capaz de sobrevivir tanto en un paisaje helado como en un desierto abrasador. Pero esa prodigiosa capacidad de adaptación no es producto de nuestros órganos fisiológicos, sino de nuestra capacidad intelectiva: el hombre pone su capacidad intelectiva al servicio de su adaptación al medio, dominando la naturaleza. La técnica es el instrumento primario de esa operación.

En esta lógica, la técnica no puede ser considerada en modo alguno como un elemento a-humano o inhumano, sino al contrario: el hombre, para ser tal, debe asumir su destino de *homo faber,* de creador de útiles. Por tanto, la técnica debe ser entendida como una especie de "segunda naturaleza", un nuevo medio específico que el hombre ha creado por sí y para sí. De este modo, la capacidad técnica alcanza la cualidad de *función orgánica vital* que lleva a nuestra especie a arraigarse en un medio y dominarlo. Por eso nuestro universo (humano) no es un artificio impuesto al entorno natural y antagonista de la Naturaleza, sino que es *un producto de la naturaleza misma,* porque es un producto biológico de la especie humana.

Gehlen concede una particular atención a la *forma* concreta en que se manifiesta la adaptación técnica del hombre a su entorno. Esa forma podría ser definida como *automatismo,* esto es, la repetición rítmica de los mismos actos y los mismos acontecimientos. Tal repetición no es casual: el hombre siente la necesidad (una necesidad hereditaria, vinculada a su propia naturaleza) de poseer un entorno estable y domeñable; tal labor de dominación será tanto más fácil cuanto más estable sea el entorno; los movimientos y los actos repetitivos contribuyen a facilitar esa labor. Se trata de algo que el lenguaje común recoge con fidelidad cuando define al hombre como *animal de costumbres.*

Ahora bien, este fenómeno repetitivo no es un producto del intelecto, sino que proviene de una fuente más profunda. Es lo que Arnold Gehlen denomina *resonancia,* y que consiste en una correspondencia al mismo tiempo espiritual y fisiológica entre el ser humano y ciertas propiedades fundamentales del medio natural. Para aprehender correctamente este efecto de resonancia hemos de tener en cuenta que el hombre sólo toma conciencia de sí mismo indirectamente, por referencia a otra cosa. Esa *otra cosa* que permite al hombre adquirir conciencia de sí mismo es el medio natural. ¿Y cómo *funciona* el medio natural? Precisamente, a través de una serie de automatismos repetitivos fácilmente observables: sucesión de estaciones, lunaciones, mareas... El ritmo de la naturaleza es repetitivo. Pero es que también el propio ser humano es un conjunto de ritmos y automatismos repetitivos: lo es en su estructura física interna (respiración, latidos del corazón, ciclos menstruales, vida celular, etc) y lo es en su propia acción (marcha, movimiento de las manos, etc). Y el hombre, como *automatismo rítmico,* queda fascinado por esos otros automatismos rítmicos que encuentra a su alrededor. Así, podríamos decir que la acción humana *hace eco* a la acción de la naturaleza, prolonga su mismo *estilo* de actuar. Esa correspondencia entre el automatismo natural, el automatismo del hombre y el automatismo de la acción humana es lo que recibe el nombre de *resonancia.*

De la acción automática al objeto automático

Ahora bien, ¿qué ocurre cuando los propios objetos creados por el hombre son también automáticos? Es decir: ¿Qué ocurre cuando el aparato artificial reproduce por sí mismo el esquema general de ritmo y repetición? Desde este

punto de vista, la técnica adquiere una cualidad nueva: no es sólo una obra, un producto, sino que deviene prolongación directa del funcionamiento automático y repetitivo de la víscera misma de la vida, se convierte en protagonista del mismo proceso general de resonancia. El objeto automático, por así decirlo, *cristaliza* la tendencia natural al automatismo. Y por eso el objeto automático fascina más al hombre, en la medida en que es su obra y prolonga sus automatismos naturales.

Desde la perspectiva de Gehlen, la aparición del objeto automático supone un cambio esencial en la comprensión antropológica de la técnica, porque implica trastornos fundamentales en la fisiología de nuestro comportamiento. Si recapitulamos lo hasta ahora dicho, veremos que el hombre es un ser de acción; la acción, que se proyecta sin cesar sobre el medio, crea automatismos —por ejemplo, arar los mismos campos, en las mismas fechas, con los mismos instrumentos y con el mismo trazado—, y estos automatismos son orgánicos, porque producen una simbiosis entre el objeto de la acción y el cuerpo humano: así la acción es *vivida,* percibida directamente por los sentidos. Pero con el útil, y más todavía con la máquina útil, los automatismos de la acción se hacen mecánicos: es la *automatización,* la repetición indefinida y sin variación posible. El artesano que elabora varias estatuillas idénticas rara vez logrará que dos le salgan exactamente iguales; por el contrario, la máquina fabricará miles de estatuillas iguales, siempre las mismas, sin que la variación sea posible y sin que el artesano intervenga directamente, físicamente en el proceso de repetición.

Así la acción cambia de naturaleza y, sobre todo, de *significación:* ya no es vivida por desplazamiento material del organismo, del cuerpo, sino percibida intelectualmente y *controlada.* De hecho, hoy son numerosas las máquinas en que la acción del hombre se limita a la intervención del intelecto. El resultado de este proceso es que la fuerza orgánica, la capacidad física pierde importancia: la *fuerza orgánica* copiaba automatismos naturales, pero, con la automatización técnica, la intervención física en la acción se hace prescindible. La *acción* propiamente dicha desaparece y deja lugar a la *regulación:* conducir un coche, teclear un ordenador, encender la televisión... Pasemos revista a nuestros movimientos cotidianos y veremos que cada vez *regulamos* más y *actuamos* menos.

La era de la técnica

El proceso de automatización técnica ha modificado el comportamiento humano. Pero el paisaje se complica cuando lo que percibimos no es sólo una mera evolución de los aparatos técnicos, sino una transformación general de la civilización, que empieza a girar en torno al propio objeto fabricado. Esa transformación es la que va a dar lugar a la Era de la Técnica *(technisches Zeitalter),* un fenómeno que Gehlen observa con mirada muy crítica. Para Gehlen, la técnica, considerada en sí misma, no hace sino potenciar y ampliar la proyección de la acción humana; pero la Era de la Técnica significa un cambio radical.

En efecto, esta "nueva técnica" es cualitativamente diferente de la anterior. Y la diferencia no reside en el paso desde los utensilios a la máquina —es decir, en el *perfeccionamiento* de los aparatos—, sino en "transformaciones estructurales de ramas enteras de la cultura". Antes, la técnica era el *espejo del hombre,* su reflejo, su proyección; ahora, por el contrario, la técnica va a ser matriz de una superestructura en la que el hombre ya no se reconoce, se aliena, se pierde en ella. Antes, la ciencia y la economía interaccionaban con la técnica y la modificaban; ahora lo que tiene lugar es el proceso inverso, con una técnica que se ha convertido en criterio único para evaluar la satisfacción económica o el conocimiento científico. La técnica, en definitiva, se ha erigido en *centro de sí misma* y ha invertido la escala natural de prioridades en la adapta ción del hombre a su entorno.

¿Cuándo se produce esta gran transformación? ¿Cuándo nace la Era de la Técnica? Gehlen, como otros autores, sitúa el proceso entre los siglos XVII y XVIII. En esa fecha, generalmente identificada como la de los albores de la modernidad, las ciencias naturales dejan de ser especulativas y se convierten en disciplinas analíticas y experimentales, con el objetivo expreso de aislar los procesos naturales y hacerlos cuantificables y mensurables. Paralelamente, la economía va derivando hacia el capitalismo, basado en la acumulación de dinero que se reproduce a sí mismo a través de la imposición a interés. Todo cuanto no es mecánico se ve desdeñado. Lo orgánico y lo espiritual *(seelich)* son reducidos a lo mecánico, lo cuantificable y, en ese sentido, a lo no orgánico, es decir, a "lo que está muerto".

Asimismo, y como consecuencia de las nuevas condiciones creadas por la era de la técnica, la subjetividad humana sufre también una honda transformación. Aparecen nuevos fenómenos psíquicos colectivos que conducen, por una parte, a la masificación de la sociedad y, por otra, al surgimiento de un nuevo subjetivismo de carácter individualista y banal. En efecto, la constitución psíquica del hombre, que es múltiple y desordenada, como corresponde a un ser de instintos desprogramados y no especializados, busca un continuo *apadrinamiento,* una serie de instancias sólidas que permitan saciar esa sed de adaptación estable al entorno de la que hemos hablado antes a propósito de la *resonancia.* ¿Quién puede facilitar tales instancias sólidas, tal estabilidad? Nadie más que las relaciones sociales y culturales, que ofrecen un marco de instituciones capaz de orientar las voluntade s individuales. Pero cuando ese marco desaparece y viene a ser sustituido por la mera eficacia técnica, cuando el conjunto de las relaciones socioculturales se disgrega, la vida interior del sujeto se repliega sobre sí misma, en una suerte de pasividad informe sin más objetivo que la pura inmediatez, el aquí y ahora.

Manifestaciones evidentes de esa pasividad autista son, a juicio de Arnold Gehlen, el oportunismo sin principios y el consumismo. El resultado es un ser humano reducido a lo peor de sí mismo, a una versión menor de humanidad: "El siglo del nivelamiento de las masas —escribe Gehlen— se manifiesta como aquél

en que las apariciones más extravagantes de la subjetividad pretenden reconocimiento y consideración por parte del público —y con éxito".

La negación de la vida

La gran transformación que ha supuesto la Era Técnica tiene inevitables consecuencias en los planos social y político. Para empezar, y por primera vez en la historia humana, el cuadro institucional clásico que ordenaba la vida de los hombres viene a quedar subordinado a los subsistemas económico-racionales. Eso significa una inversión de valores cuyo resultado es que las sociedades renuncian a otorgarse una función directiva. Todo lo vivo, incluyendo el conjunto social, queda sometido al cálculo técnico. La técnica confunde al hombre: en lugar de ser considerada como "medio", como "instrumento" de dominación, se convierte en potencia rectora —y redentora— que inspira visiones del mundo, filosofías caracterizadas por reducir el hecho humano a la racionalidad abstracta. Esas filosofías vienen a justificar el gran error de la Era Técnica: mutilar la vida orgánica y conve rtirla en cálculo mecánico. Y esas filosofías inspirarán a su vez unas antropologías donde todo lo humano queda reducido a razón mecánica, ignorando deliberadamente las dimensiones biológicas y espirituales del hombre. Es la negación de la vida.

Esta *negación de la vida,* materializada en la máquina moderna y legitimada a través de las filosofías de la modernidad, puede suponer, a juicio de Gehlen, un trastorno general del equilibrio entre nuestra especie y su medio. Nuestra condición biológica ha cambiado. La técnica ha demostrado ser capaz de asumir las funciones de la biología —al menos, buena parte de ellas—. La Era Técnica ha creado relaciones imprevistas entre el hombre y su propio organismo. La acción ha sufrido una mutación y con la aparición de su *doble,* la regulación, pierde el monopolio fisiológico. La gran cuestión es saber qué efectos tendrán todos estos cambios cuando hayan transcurrido varias generaciones de humanos a los que ya no podremos definir como activos, *seres de acción,* sino más exactamente como reguladores, *seres de control.* Es una perspectiva que no deja de recordar las tesis de Konrad Lorenz: la evolución cultural, tecnológica, ha ido *más deprisa* que la evolución física, biológica; así, la condición humana adquiere tintes problemáticos.

La nueva técnica

La posición de Gehlen a este respecto es inequívoca: la crisis que ha producido la Era Técnica es una crisis global, porque afecta a la sustancia misma del hombre en cuanto especie; por tanto, la única salida posible será una "transformación radical", igualmente global, que revierta el proceso. Hay que caminar hacia un "retorno a lo orgánico", a lo vivo, para reconciliarlo con una "nueva técnica".

Un *retorno a lo orgánico:* definir al hombre en su integridad, es decir, con todas sus características tanto biológicas como espirituales, rompiendo el corsé del racionalismo utilitario; ese es el camino que marca la antropología filosófica. Y una

nueva técnica, es decir: una técnica concebida como lo que es, como *instrumento* de la adaptación humana al entorno, y sometida a un marco general de valores comunes a un grupo, puesta al servicio de lo humano. Esa propuesta implica también acabar con el discurso legitimador de la Era Técnica actual, tanto en lo que toca a sus premisas ideológicas (la omnipotencia de la razón calculadora) como en lo que concierne a sus consecuencias prácticas (la idolatría del bienestar, el hedonismo de masas). Urge, por tanto, una *post-ilustración.*

¿Quién abrirá el camino? Gehlen sostiene que frente a un mundo como este de la Técnica, gobernado por oligarquías y habitado por "masas solitarias", ha de aparecer una elite, casi ascética, capaz de distanciarse de la obsesión empírica y de trascenderse a sí misma en un destino, un proyecto común. No estamos muy lejos de aquella *Gelassenheit,* esa serenidad para con las cosas que predicaba Heidegger como modelo de actitud frente a los aparatos técnicos. Pero esa elite —señala Gehlen— no debe separarse de la lucha, del empeño civil, de lo político, porque su misión será conquistar para sí y para sus ideales los mecanismos de esa organización utilitaria, esa superestructura llamada *Estado.* Así nos acercamos a la postura de Carl Schmitt: "Aquél que consiga captar la técnica desencadenada —escribía el autor de *El co ncepto de lo político—,* domarla e insertarla en un orden concreto, está más cerca de una contestación a la llamada actual que otro que busque aterrizar en la luna o en Marte con los medios de una técnica desencadenada. La doma de la técnica desencadenada: he aquí la hazaña de un nuevo Hércules. Me parece que viene de esta dirección la nueva llamada, el *challenge* del presente".



Actualidad de la antropología filosofica de A. Gehlen

Luis Álvarez Munárriz

Cualquier ciencia que de manera directa o indirecta aborde el tema del hombre necesariamente debe partir de una determinada concepción de lo que constituye la «naturaleza humana». Puede ser que para rechazarla como categoría y construir un nuevo marco teórico que nos proporcione una imagen más adecuada del hombre. Así se puede impugnar y rechazar el concepto clásico de naturaleza humana: entidad sustancial configurada por una estructura racional de carácter invariable. Entonces la pregunta «qué es el hombre» se sustituye por la pregunta «quiénes somos nosotros», que se responde analizando la comunidad a la que pertenecemos y prescindiendo de presupuestos metafísicos? De cualquier manera, el tipo de configuración social que proponen tanto los «liberales» como los «comunitarios» necesariamente contiene una determinada ontología del ser humano desde el que se construyen los marcos de valoración de la sociedad en la que el individuo adquiere su identidad como yo. También se puede pensar que no es necesario renunciar a la categoría de naturaleza humana, sino que lo que hay que hacer es deducir las implicaciones teóricas y prácticas que contiene. Y ello porque se considera posible y necesaria una visión de la naturaleza humana como categoría central de las ciencias humanas. La tarea consiste en usar y aplicar esos conocimientos como criterios para crear una sociedad más desarrollada y sobre todo posibilitar una vida más digna dentro de la comunidad a la que pertenecemos. En este contexto se entiende que solamente desde una visión dinámica de la naturaleza se podrá justificar y alcanzar este objetivo. Y finalmente se puede reconocer la validez de este objetivo y al mismo tiempo la necesidad de perfeccionar el concepto de naturaleza humana, ya que de esta manera se podrá avanzar en nuestra comprensión de lo que es y además debe ser el hombre. Esta última es la situación que se perfila en la actualidad.

La visión dinámica de la naturaleza humana se sustenta en un marco teórico global en el que la Naturaleza como totalidad y cada uno de los elementos que

contiene se origina y estructura a través una evolución constante. En este proceso hay que incluir no solamente la configuración de la naturaleza humana, sino lacreación de las condiciones sociales que hagan posible un desarrollo pleno del hombre. Sin embargo, se considera que esta visión dinámica de la Naturaleza se debe completar y perfeccionar con un enfoque «relacional». Recientemente nos lo recordaba L. Smolin: todo es dinámico pero además relacional. Por ello afirma que «la idea más importante que hay detrás de los avances de la física y la cosmologia del siglo XX es que en el nivel fundamental las cosas no tienen propiedades intrínsecas: todas las propiedades son relaciones entre cosas. Esta es la idea básica de la teoría de la relatividad general de Einstein, pero su historia es más larga; se remonta como mínimo al siglo XVII con el filósofo Leibniz, que se oponía a las ideas de Newton sobre el espacio y el tiempo, porque para Newton el espacio y el tiempo eran entidades absolutas, mientras que Leibniz quería entenderlos como aspectos de las relaciones entre cosas. Se puede discutir la validez de este enfoque de la Naturaleza, se puede reconocer que esta visión sistémica todavía goza de poco predicamento entre científicos y filósofos, ero lo cierto es que está aportando la bases de una teoría relacional de la naturaleza humana que podemos describir de la siguiente manera: sistema autoconsciente dinámica y relacionalmente estructurado. En este enfoque sistémico lo fundamental es la «relación» en la que se prescinde del «ser» para dar prioridad a la «conexión» de los elementos, al proceso en que se constituye la estructura del sistema y al mismo tiempo adquiere entidad. «Esto quiere decir que primero se da la relación, y de ella se deriva el ser que se forma en el proceso de entrar y salir, de estar dentro y fuera de la relación.»

Ciertamente que este enfoque de la naturaleza humana contiene aspectos positivos que conviene subrayar: superación del dualismo innato/ adquirido, importancia de las redes de relación, justificación teórica de la idea de novedad, nuevos criterios para recuperar la tan denostada idea de progreso, introducción de la lógica del sentido común que promueve la lógica difusa, la necesidad de una Etica convivencial, etc. Pero también conviene exponer sus limitaciones, la gran paradoja y contradicción que conlleva: el sujeto no es sujeto. Lo predijo H.Atlan: cada progreso en la cibernética supone la desaparición del hombre hasta reducirlo a un mero programa.

Frente a este hecho conviene recordar las dimensiones positivas de la visión dinámica de la naturaleza humana, pero sobre todol as deficiencias que han hecho posible esta disolución del sujeto, es decir, que nos permitan entender y superar la situación sangrante de que un negro del Bronx o de Liberia puedan ser reducidos a una imagen en nuestro televisor o un mero dato estadístico manejado por un supercomputador. Y es precisamente este contexto cultural el que justifica la actualidad de una reflexión sobre el pensamiento de Gehlen. En la filosofía científica de A. Gehlen podemos encontrar una enorme contribución a lo que en la actualidad se consideran aportaciones decisivas de la visión dinámica de la naturaleza humana, pero también los presupuestos que han hecho posible la

desaparición del sujeto dentro de la estructura social. Su filosofía nos invita a reflexionar sobre el origen y los presupuestos antropológicos en los que se plantea uno de los temas claves de nuestros días: hombre/ sociedad, de una manera más abstracta sujeto/estructura, y con una terminología más reciente, acoplamiento del yo y su sociedad o comunidad.' Pero antes de abordarlas comenzaré con una exposición de los rasgos más sobresalientes de la filosofía científica de este pensador.

1. Presupuestos teóricos

El objetivo fundamental del pensamiento de Gehlen es la elaboración de una nueva Antropología" que sea al mismo tiempo científica y filosófica. Un esbozo de este proyecto se encuentra en la siguiente descripción: «En el caso de la Antropología filosófica es evidente, que un «modelo imaginado» del hombre debe estar en condiciones para poder cubrir las disciplinas de la morfología, la fisiología, la psicología, la lingüística, etc., por lo menos hasta donde se puedan poner en relación, no los conceptos y leyes propios de esas materias, pero sí alguna scategorías fundamentales. Los conceptos y las representaciones, que se empleen en tal modelo del hombre, deben por ello ser específicos para este objeto hombre y además tan generales que sean aplicables tanto al aspecto físico como al psíquico, como vale por ejemplo el concepto de acción. Por qué un conjunto tal de conceptos, que sirven para aclarar el tema del hombre, se le pueda negar el nombre de filosofía, no se ve nada claro, sobre todo cuando los conceptos fundamentales de acción, descarga, distanciamiento, etc., no se desarrollan en otra ciencia especial».

Este proyecto de Antropología es filosófico ya que, siguiendo la tradiciónespeculativa del pensamiento occidental, su objetivo es la búsqueda de la esencia del hombre. Esencia en sentido fuerte, ya que intenta desvelar aquello que hace que el hombre sea hombre, posibilite una concepción global de su ser, y permita fijar la diferencia cualitativa que existe entre el hombre y el animal. Desde elpunto de vista metódico es filosófico en la medida que retende englobar en unateoría unitaria las aportaciones y resultados parciales de distintos saberes. Con estos presupuestos ejerce lo más específico de la Filosofía moderna: crítica de las concepciones del ser humano vigentes en su época. Y mantiene además, siguiendo ideas de Scheler, la función creadora del pensamiento filosófico: proporcionar nuevos conocimientos, crear nuevas categorías de interpretación que hagan avanzar nuestro conocimiento sobre el hombre. Es además cienttífica en la medida que reconoce la validez de la investigación empírica, la necesidad de la experiencia y el contacto directo con el hombre como punto de partida de cualquier reflexión filosófica. Por otra parte acepta, previa selección que depende del tema, de muchas de las contribuciones del saber positivo que en forma de conceptos fundamentales se consideran ganancias a las que no puede renunciar la Antropología.

Se deduce claramente que para elaborar esa teoría unitaria del hombre, es decir, una Antropología fundamental, no se puede partir de cero, se debe partir por el contrario de algunos presupuestos. Y como cualquier ciencia formula hipótesis que deben ser vistas como presupuestos fundamentales. Son verdades queen manera alguna pueden discutirse o ser puestas en tela de juicio. Sin embargo, siempre son provisionales porque el criterio que valida y justifica su aceptación como principios-guía para dirigir una investigación no se halla en su carácter de verdad sino en su fertilidad. Tienen que mostrar su pertinencia en los resultados que generan de cara a la comprensión de un tema. Se trata de una orientación pragmática de la teoría del conocimiento en la que se seleccionan las técnicas y los métodos adecuados para resolver un problema, en este caso el problema del hombre.

Pues bien, el hilo conductor, la hipótesis fundamental que articula y dirige toda la reflexión de Gehlen, se condensa y resume en una frase repetida constantemente en toda su obra: el hombre es un ser activo. «Para tal propósito servía la acción, esto es, la concepción del hombre como un ser primordialmente activo, entendiéndose por "acción" la actividad destinada a modificar la naturaleza con fines útiles al hombre... Se debe por ello situar como punto central de todoslos problemas y preguntas la acción y definir al hombre como una esencia activa—o en forma equivalente, promotor y creador de cultura-."

Prescinde depresupuestos metafísicos y científicos vigentes en la época y se basa únicamente en la observación del mismo hombre. Y lo primero que aparece en cualquier examen empírico es que este ser es un organismo vivo que desarrolla su vida en un medio ambiente determinado. En consecuencia será el esquema organismo-medio tomado de la biología de von Uexküll y que M. Scheler aplicó al tema del hombre para definirlo como un ser «abierto al mundo», el punto de referencia para el estudio de la acción humana. De cualquier manera, este esquema se sustenta en el paradigma evolutivo que introdujo Darwin. En él se explica el origen de los seres vivos, incluido el hombre, por medio de las mutaciones genéticas y la selección natural. Son las causas que explican la micro-evolución, la macro-evolu-ción y por consiguiente el proceso de la hominización. Señala, sin embargo, quel a metodología de causa-efecto no es válida en el campo de la Antropología y debe ser sustituida por un método circular en el que se conectan las condiciones explicativas de la acción. Este es para Gehlen el contexto metodológico en el que se puede explicar el origen del hombre, el verdadero planteamiento antropobiológi-co que permitirá hallar la ley estructural que configura todas las funciones humanas, que demuestra la necesidad que tiene el hombre de actuar, y la base desde laque se justificará plenamente la definición del hombre como un ser activo. Entonces la pregunta por las causas se transforma en el siguiente interrogante: ¿Bajo qué condiciones es posible que haya surgido y se mantenga el hombre en la existencia? Y es ahora cuando se puede empezar a comprender de dónde proviene la necesidad que tiene el hombre de actuar.

Dentro de las coordenadas del paradigma evolutivo, la necesidad humana de actuar proviene de que el hombre es un proyecto único de la naturaleza que hasido abandonado a su suerte. En efecto, si observamos su conducta se puede constatar que, a diferencia de los primates superiores, no posee los esquemasa decuados para vivir y ajustarse al medio. Además desde un punto de vista morfológico no tiene la estructura adecuada para poder sobrevivir en la lucha por la existencia. Comparado con el animal esta plenamente fundada la tesis de que el hombre es un ser deficitario. Se trata de una recuperación pero sobre todo profundización en las ideas biológicas de Schindewolf y especialmente de Bolk, cuyas tesis sobre el hombre había condensado este biólogo en la siguiente afirmación: «la esencia de su estructura es el resultado de una fetalización y la esencia de su existencia es la consecuencia de un retraso».

En esta situación de indefensión en la que surge el ser primitivo deducirá Gehlen que el hombre necesariamente debe hacerse a sí mismo. Conectando con las intuiciones de Nietzsche, afirmará que el hombre es un animal no fijado, que en terminología de la biología significará que es un ser inespecializado. Todo ello justifica la necesidad de actuar y la definición básica y fundamental del hombre como un ser activo. En cuanto ser deficitario deber crear sus propios medios de supervivencia, debe constituirse en planificador de su propia vida y del mundo que le rodea a través de la disciplina, el autocontrol y la educación. Por ello la «acción» constituye la esencia del hombre. Pero definir al hombre como ser activo es lo mismo que definirlo como creador de cultura o ser cultural. «La cultura es, por consiguiente, la segunda naturaleza: esto quiere decir que es la naturaleza humana, elaborada por el mismo y la única en que puede vivir. [...] En el caso del hombre, corresponde a la no especialización de su estructura la apertura al mundo, y a la mediocridad de su Physis la por él mismo creada «segunda naturaleza» Fijado el marco teórico propuesto porGehlen, ya podemos abordar las decisivas contribuciones de este filósofo a una visión de la naturaleza humana y las implicaciones que tal visión conlleva paracomprender la relación individuo/sociedad.

2. La naturaleza humana

En una primera aproximación y dentro del paradigma evolutivo, se puede definir la naturaleza humana como una síntesis de instintos y hábitos culturales. Fue el antropólogo B. Malinowski quien por primera vez intentó elaborar una visión sistemática del concepto de naturaleza humana dentro del paradigma evolucionista. Se inspira y también reelabora las ideas de J. Dewey. Este filósofo niega que la naturaleza humana sea inmutable, pero también sostiene que posee una determinada constitución que no cambia y que remite a unas exigencia sinnatas. Expone diferentes ejemplos de necesidades inherentes a la constitución humana: necesidad de agua, alimentos, movimiento, etc. Y deduce: «El que estos ejemplo particulares míos hayan sido bien elegidos o no, no tiene tanta importancia como el

reconocimiento de que existen tendencias que constituyen parte esencial de la naturaleza humana; que ésta no lo sería si aquéllas cambiaran. Tales tendencias se suelen llamar instintos. Los psicólogos utilizan ahora esta palabra con más cautela de lo que solían. Pero no interesa mucho la palabra con que se designen estas tendencias, en comparación con el hecho de que la naturaleza humana posee su propia constitución.»

En esta línea describe Malinowski la«naturaleza humana» como una síntesis de instintos y hábitos. «Pero mientras que en los animales el comportamiento colectivo obedece a una disposición innata, en el hombre constituye siempre un hábito paulatinamente estructurado. [...] El hecho es que el fundamento esencial de la cultura se encuentra en una profunda modificación de las dotes innatas, en la cual la mayoría de los instintos desaparecen y son reemplazados por tendencias plásticas aunque dirigidas, que pueden ser moldeadas en respuestas culturales». Y el punto de partida que toma para desarrollar y reelaborar ese concepto es la consideración del hombre corno una entidad biológica. Desde este supuesto se debe ver al hombre como un organismo vivo que pertenece a una especie que le liga evolutivamente a los primates superiores y que como tal tiene una serie de condicionamientos y necesidades a las que se debe ajustar, someter y satisfacer. Desde esta perspectiva biológica entiende la naturaleza humana como «el determinismo biológico que se impone sobre toda civilización y todos los individuos que las constituyen, debido al necesario cumplimiento de funciones corporales como la respiración, el sueño, el reposo, la nutrición, la excreción y la reproducción" Esta visión determinista de la base biológica remite a una estructura instintiva que, siguiendo ideas de Lloyd Morgan, McDougall y Hull, se caracteriza por ser pauta fija de comportamiento, poseer unos mecanismos anatómicos correlacionados con necesidades orgánicas, y además ser uniforme dentro de la especie, y que constituyen la base biológica de la naturaleza humana.

Este es el espacio de reflexión -fiiosofía pragmática y Antropología social- en el que se sitúa A. Gehlen para precisar y con ello avanzar en la explicación de cómo se engarza y configura la dimensión biológica y la dimensión cultural. Sin embargo, se sirve de unos presupuestos y sobre todo de un esquema diferente para fijar el sentido de la naturaleza humana: la distinción clave entre «instinto» (Instintk) y «pulsión» (Antrieb). El primero lo define' siguiendo las indicaciones de la 1ª Etología, como modos de comportamiento innatos y típicos de la especie, dependientes de estímulos endógenos internos y que son accionados por ciertas señales específicas (Auslösern). Es el tipo de esquema del que se sirven los animales para poder desarrollar su vida en un medio y que además le permiten adaptarse plenamente para poder sobrevivir. Pues bien, supuesto el engarce entre losprimates superiores yel hombre se podría deducir que éste también posee unagama de instintos a través de los cuales se ajusta perfectamente al medio dondedesarrolla su vida. Ello sería sin embargo una desventaja para el ser deficitario, produciría un tremendo desajuste en un ser incompleto que tiene que apropiarse del mundo a

través de su propia industria. Se debe afirmar por el contrario que en el proceso de hominización se va produciendo una reducción de los instintos entendido como un proceso de indiferenciación. Por ello afirma que el hombre es un ser plástico: no posee instintos fijados desde el origen y tiene que poseer formas alternativas de comportamiento. Sin instintos tiene que transformar elmedio adverso en el que tiene que sobrevivir y lo más grave es que se trata deuna tarea en la que puede fracasar.

En efecto, del medio físico recibe una cantidadtal de estímulos que la mejor caracterización es definirlo como un campo desorpresas. En consecuencia, debe ser dominado y transformado para no sucumbir en la lucha por la existencia. Y la manera como lo hace el ser inespecializado es convirtiéndolos en oportunidades que sirven para la vida. Estos tienen que ser configurados, modelados y encauzados para poder sobrevivir en la lucha por lavida. Es lo que denomina principio de exoneración o descarga que impregna toda la actividad del hombre. Ello no se puede realizar a través de los instintos sino que necesita y, por lo tanto, deberá estar dotado de un sistema pulsional abierto entendido como un conjunto de intereses, necesidades inclinaciones, hábitos, etc. «Por eso nuestro mundo interior consta de un sistema de intereses relevantes y conscientes, indigencias y aversiones, así como de verdaderos impulsos, conatos de actos y modos habituales de actividad, que como imágenes del mundo y de situación son acumulaciones de acciones y experiencias pasadas, de plena capacidad locutiva y expresiva, que impulsan hacia contenidos determinados de futuro».

El paso siguiente sera explicar cómo está constituido este rico y variado sistema pulsional del ser humano, que describe a través de tres características fundamentales: frenabilidad, orientabilidad y concienticidad. La frenabilidad de las pulsiones consiste en la capacidad para contener y detener la fuerza desencadenante que tienen las necesidades e intereses humanos, la posibilidad de retardar su satisfacción, el aplazamiento de las necesidades e indigencias, la posibilidad de crear un «hiato» entre las necesidades y su satisfacción. Ello exige que sean diferidas para hacer posible que puedan ser ocupadas por otros objetivos, siendo de esta manera transformados en intereses inteligentes. Para ello es necesario que puedan ser orientadas al poder sustituirlas por otras representaciones o ideas que pueden ser cumplidas. Y la raíz de este doble proceso remite a la conciencia o saber pulsional con que la naturaleza ha dotado al hombre. «¿Cuándo hará la naturaleza que la vida pulsional de una esencia sea consciente y con ello la arrojará a los grandes peligros de la perturbabilidad? Naturalmente sólo si esta esencia no encuentra "por si misma" la satisfacción de sus necesidades en el entorno inmediato, en tanto es alcanzable por sus sentidos, es decir, expresado de manera paradójica, cuando tiene que mirar dentro de sí: porque no ve fuera de sí". La conciencia no es un modo de conocimiento, sino un modo de actividad que viene exigida por la necesidad de actuar. Desde un punto de vista funcional es el sistema de pilotaje de las percepciones que el hombre realiza dentro del medio y el núcleo del sistema

pulsional. Ella es la que dirige el desarrollo y configuración del sistema pulsional para constituir el carácter humano. Desde un punto de vista estructural, el ejercicio de esta actividad consciente del sistema pulsional revierte sobre si misma para convertirse en un centro de pilotaje basado en el orden de las acciones que realiza. La conducta genera la habituación que sistematiza los actos productivos delhombre.

Pues bien, dar unidad y coherencia a la estructura impulsiva con los actos superiores de la conciencia, es decir, una vida mental unificada, es el gran reto del hombre. Objetivo que únicamente puede lograrse dentro de la esferasocial en la que cada hombre desarrolla su vida. Ella es la que hace posible, por otra parte, que el conjunto de actividades humanas estén armónicamente enlazados, constituyen un mundo vital, y están sometidas a un proyecto o plan de vida. De ahi que el sentido del hombre se encuentre en ser una tarea para sí mismo. «En el hombre, en el «animal no fijado», la physis esta hecha de tal manera, que ella es al mismo tiempo y de modo necesario tarea, de tal manera que del concepto de naturaleza humana no son deducibles las características de amaestramiento, orientación, responsabilidad y de valor»" La naturaleza humana no es un modo de ser estable sino un proceso de constitución armónica de la dimensión biológica y la social.

Es la visión de naturaleza humana que se acepta en la actualidad. «Debemo sinsistir en que una comprensión total de la condición humana exige una integración de lo biológico y lo social en la que a ninguno se le de primacía o prioridad ontológica sobre el otro, sino en las que se les considere esferas relacionadas de forma dialéctica, una forma que distinga epistemológicamente entre niveles de explicación referidos al individuo y niveles relativos a los social sin que se aplasten el uno al otro o se niegue la existencia de alguno de ellos» Ciertamente quel os etólogos han precisado el concepto de instinto como propuso Tinbergen: «un mecanismo nervioso jerárquicamente organizado susceptible a ciertos impulsos de origen interno y externo, que lo ceban, desencadenan y dirigen, y que responde a tales impulsos con movimientos coordinados que contribuyen a mantener alindividuo y la especie» También es cierto que en esta nueva visión se puede discutir la tesis de Gehlen de que el hombre no tiene instintos. Sin embargo, se mantiene el esquema y la explicación propuesta por Gehlen del modo como se engarza lo biológico con lo cultural, y en consecuencia la visión del hombre como un ser cultural. Así se afirma que los instintos son plásticos y ello es condición necesaria para que puedan ser moldeados por los hábitos. Se puede decir que no son patrones rígidos de comportamiento sino susceptibles de aprendizaje. Ello hace posible que en el hombre el instinto pueda estar modulado y configurado por una serie de hábitos culturales que dimanan de su capacidad de pensar yhablar que son la base de la cultura. La aparición de la cultura significa una profunda modificación de las dotes innatas que se transforman en hábitos.

Por ello la imagen de la naturaleza humana que más aceptación tiene en las ciencias positivas y especialmente en el campo de la Etologia, es una visión «dinámica» que precisó Gehlen y que podemos describir de la siguiente manera: organismo plástico en el que se conjuntan de manera dinámica y funcional una dimensión biológica y otra cultural. Nos lo recuerda el étologo Eibl-Eibesfeldt: «Como afirma Gehlen, el hombre es un ser cultural por naturaleza. En él en la mayoría de los casos los elementos innato y adquirido del comportamiento forman en su actuar conjunto una totalidad funcional" Desde un punto de vista filogenético lo innato de carácter biológico remite a la estructura biofísica que compartimos con los primates superiores de cuyo tronco procede el hombre; lo adquirido de carácter cultural remite a los modos de ser, pensar y actuar que surgen con la aparición de la capacidad simbólica y cuya posesión nos diferencia de los animales. Desde un punto de vista ontogenético lo innato remite al sustrato biopsíquico del hombre que depende de la información genética recibida la mitad por el padre y la otra mitad por la madre, y lo adquirido a las capacidades y habilidades que nos proporciona la información cultural recibida a través de la enculturación que recibimos de la sociedad en la que vivimos. Los antropólogos sociales han analizado el carácter «universal» y al mismo tiempo «específico» que posee este proceso. Una de las categorías que orienta esta descripción es la de «referente cultural» entendido como el efecto diferencial que produce en todos los individuos de la humanidad el proceso de enculturación-socialización en la conformación y estructuración de los procesos mentales. Por una parte es universal, ya que elproceso de enculturación-socialización-adquisición de referentes culturales seproduce en todas las culturas y modela las personas independientemente de laherencia genética, al mismo tiempo que vehicula un complejo proyecto de significado y ordenación del universo social y cósmico.

Por otra parte es específico, en la medida que es un proyecto abierto y permanente que puede ser crítico y reflexivo, dentro de este proceso se pueden producir contradicciones y además se trata de un fenómeno cambiante en el tiempo y moldeable. «Desde esta perspectiva podría hablarse de universalidad del proceso enculturativo, de socialización, de adquisición de referentes étnicos que en absoluto supone ausencia de capacidad de autocrítica, de comunicación, de empatía, de construcción de convivencia interétnica; podría hablarse de un postulado de universalidad".

3. Hombre y sociedad

Esta visión de la naturaleza humana proporciona las leyes estructurales que explican la vida social de los sujetos y que como hemos dicho constituyen una dimensión esencial en la constitución de la naturaleza humana. Recordemos quela organización del sistema pulsional de manera armónica y bien orientada es la tarea primordial del hombre. El objetivo de cada ser humano es la constitución de un sistema de hábitos y talantes estables, base de un comportamiento regular. Pues

bien, ello únicamente se puede alcanzar dentro de la sociedad en la que vive. Pero de acuerdo con la visión antes expuesta de la naturaleza humana cabe preguntarse inmediatamente, ¿cómo es posible la configuración de un carácter armónico para un ser que no posee instintos y que tampoco posee medio ambiente como los animales? Ello únicamente se puede realizar a través de las instituciones. «Preguntar de este modo, significa plantear el problema de las instituciones. Se puede ciertamente decir que así como los grupos y las simbiosis de los animales son mantenidos a través de desencadenadores y movimientos instintivos, así lo son los grupos humanos a través de las instituciones y los hábitos mentales cuasi-automáticos, los cuales solamente en cuanto institucionales se unen entre sí, se hacen habituales y de esta manera se estabilizan». Es decir, de la misma manera que la estructura instintiva de los animales dirige de manera segura su comportamiento, de esa misma manera las normas sociales estabilizan la plasticidad y flexibilidad de los impulsos humanos. «De una manera muy general podemos decir ahora: si consideramos al hombre como ser social, entonces las instituciones de una sociedad, es decir los moldes sociales, las formas de producción, los molde sjurídicos, los ritos, etc., constituyen la gramática y la sintaxis y por ello las formas de expresión en las que deben mover las partes impulsiva e instintiva» La autoproducción del hombre es una empresa social.

Este esquema propuesto por Gehlen es la base de un desarrollo importante de la Sociología. No es exagerado afirmar que ha influido ampliamente en el desarrollo teórico de la Sociología de nuestros días en la medida que, una veces de manera explícita y otra de forma implícita, se parte y se aceptan los supuestos antropológicos que él fijó. Esta afirmación se puede ver con claridad en tres grandes orientaciones de la Sociología que todavía siguen teniendo vigencia.

(a) La orientación simbólica de la Sociología se basa no solamente en la fenomenología de A. Schütz, sino también en los presupuestos antropológicos fijados por A. Gehlen. En efecto, a la hora de explicar cómo surgen y funcionan lo sgrupos sociales se aceptan como principios básicos dos aspectos claramente fundamentados por este antropólogo. Por una parte, que la característica esencial del hombre es su apertura al mundo, pero que esta apertura no se realiza a través de instintos como en los animales ya que su equipo instintivo está subdesarrollado y por ello se parte del supuesto de que el organismo humano carece de los medios biológicos necesarios para poder proporcionar estabilidad a su vida. «El ser humano no se concibe dentro de una esfera cerrada de interioridad estática; continuamente tiene que externalizarse en actividad. Esta necesidad antropológica se funda en el equipo biológico del hombre. La inestabilidad inherente del organismo humano exige como imperativo que el hombre mismo proporcione un contorno estable a su comportamiento; él mismo debe especializar y dirigir sus impulsos» Y por otra parte, la necesidad del orden social para alcanzar la dirección y la estabilidad que el ser humano necesita.

Por ello se parte de un doble supuesto: en primer lugar que todo desarrollo individual del organismo humano está precedido por un orden social. Y en segundo lugar que la apertura al mundo es transformasa por el orden social en una relativa clausura que es en última instancia la que proporciona estabilidad al comportamiento, aunque no sea tan rígido como el de los animales. Desde estos supuestos ya se puede explicar como se funda, estructura y funciona la sociedad. Tiene su origen en un proceso de habituación, ya que todo acto que se repite con frecuencia crea una pauta que después se realiza sin esfuerzo aunque restrinja las opciones. Cuando se produce una tipificación de acciones habitualizadas por diferentes actores surge la institucionalización. «Las tipificaciones de las acciones habitualizadas que constituyen las instituciones, siempre se comparten, son accesibles a todos los integrantes de un determinado grupo social, y la institución misma tipifica tanto a los actores individuales como a las acciones individuales. La institución establece que las acciones del tipo Xs ean realizadas por actores del tipo X».

De todas maneras, la institución no se crea en un solo instante, sino que se constituye en el curso de una historia compartida. Se trata de una visión de la sociedad basada en la interacción humana, en la que se da prioridad a las acciones concreta y particulares de los individuos. Es en esta interacción donde se generan pautas típicas de comportamiento, asunción de roles que, aunque no constituyan la sociedad, la contienen como tal. Solamente cuando estas interacciones se solidifican en un mundo objetivo aparece la constitución plena del orden social. Pero lo importante es subrayar que es un producto de la acción humana y que una vez objetivado el mundo social interactúa con los individuos que lo han creado. Se trata de una interacción de tipo circular: la sociedad es producida por el hombre, se constituye en una realidad objetiva que a su vez crea al hombre. Es una orientación de la Sociología en la que jamas se prescinde de los «individuos».

(b) Hay otra corriente de pensamiento que también parte de los presupuesto de Gehlen: es un enfoque marxista de la Sociología. Su punto de partida es una visión de la naturaleza humana que intenta salvar el Escila del conductismo y el Caribdis del etologismo: «Los conductistas niegan la existencia de una naturaleza humana específica, así como la existencia de la naturaleza de cualquier especie animal. Para ellos solo existen situaciones medioambientales cambiantes, que inducen determinadas reacciones en sus objetos de observación. [...] la teoría etológica reconduce importantes modos de conducta humanos --sobre todo en elámbito de la teoría social- a disposiciones innatas de conducta, los llamados instintos. De modo que de manera inversa al conductismo, la teoría etológica corre el peligro de declarar la realidad social adecuada a la naturaleza humana» Frente a ellos intentan proporcionar una visión de la naturaleza humana que no sucumba ante los embates de la racionalidad científico natural y cuya expresión social es la sociedad burguesa.

Una de las más elaboradas es la propuesta por A.Heller. Sostiene que el concepto de «naturaleza humana» debe ser sustituido por el de «condición humana». Sin embargo, la elaboración de este concepto se fundamenta en el concepto de naturaleza humana propuesta por A. Gehlen, que trata de conjugar con la idea de esencia social propuesta por Marx; «Al aludir a Gehlen mencionamos ya un importante momento de la universalidad, concretamente que el hombre es el único ser no especializado. Cuando Marx escribe que el hombre produce no sólo según la medida de su propia especie, sino de la de todas, muestra precisamente las consecuencias de la reducción de los instintos desde el aspecto de la universalidad». Sostiene, siguiendo ideas de Gehlen, que la vida humana sobre la tierra es el resultado de la auto-domesticación y parte de supuesto que la regulación instintiva fue sustituida por la regulación social. Cuando acabó esta sustitución, comenzó la condición humana o, por decirlo de otra manera, la regulación social es la condición humana. Y con Gehlen convendrá en que la tarea fundamental del hombre es el acoplamiento entre el Yo y la sociedad. Se trata de un proceso histórico que se caracteriza por un «vivir en tensión»: «La historicidad está imbuida de tensión. La cantidad, la cualidad y el carácter de esta tensión varían, pero está siempre presente. La "condición humana" puede concretarse algo más como "vivir en tensión". Nosotros estamos destinados a vivir con esa tensión. Podemos intentar en vano desembarazarnos de ella. También podemos sacar lo mejor de ella»

Ello supone un rechazo de la tercera corriente representada por autores como Fromm, Maslow, Allport, etc. para quienes la auténtica naturaleza humana está escondida en el hombre y desplegarla es constituirse en hombre sano, despliegue que debe ser favorecido por la sociedad. Sostiene que la tarea de la formación del carácter no consiste en el desarrollo de la esencia interna sino en la «incorporación» activa de los valores de la sociedad para apropiarse de la esencia genérica. «El hombre tiene una segunda naturaleza. Esta ha surgido históricamente, y se encarna en la interacción entre las objetivaciones y los individuos del mundo actual. A esta "naturaleza" pertenecen también las posibilidades concretas inherentes al presente -tanto al alternativas negativas como las positivas». La tarea del hombre consiste en la construcción de aquella comunidad que promueva el desarrollo de la esencia humana. El valor supremo es la idea de una sociedad en la que existan comunidades organizadas por individuos y portadora de valores positivos. De ahí que no sea posible una ciencia de la sociedad desvinculada de valores que remiten en última instancia a una concepción de la condición humana históricamente configurada. Está marcada por un proyecto a realizar a lo largo de la evolución de la humanidad: el despliegue de la esencia humana. «Hay situaciones sociales que desarrollan un valor y destruyen otro, o desarrollan un valor en su aspecto social total e impiden su desarrollo en los individuos. Por eso al elegir una comunidad hay que tener presente el todo, lo predominante en el contradictorio complejo de valores y sus consecuencias posibles para el despliegue de la sustancia

axiológica. El despliegue de ésta es en nuestra hipótesis simplemente el despliegue de la esencia humana».

(c) Las instituciones según Gehlen son las formas supremas de orden que protegen al hombre en todas sus dimensiones. «En Antropología el concepto de personalidad sólo puede pensarse en íntima relación con las instituciones que son las únicas que le ofrecen la posibilidad de un desarrollo más refinado? Es claro, por tanto, la primacía que tienen las instituciones en la configuración del ser humano. Ellas le liberan de tener que tomar decisiones continuas frente a la inmensa cantidad de excitaciones que recibe del medio, le proporcionan certeza interna a la hora de interpretar la realidad, y posibilitan la cooperación con los demás miembros del grupo que le ayuda a sobrevivir en un medio adverso. Estas dimensiones positivas de la relacion social hacen posible que los modelos de comportamiento en ella elaborados cristalicen y se hagan realidad en forma de instituciones que en el transcurso del tiempo funcionan con autonomía propia, es decir, al margen de las decisiones de los propios hombres que las componen. «Las formas, en las cuales los hombres viven o trabajan juntos, en las que se manifiestael dominio o el contacto con lo sagrado -todas ellas se convierten en formas con propio peso, instituciones, que finalmente terminan por adquirir algo así como autonomía propia frente a los individuos, de tal manera que se puede predecir con bastante seguridad la conducta del individuo si se conoce su posicion en el sistema de la sociedad, si se sabe por qué instituciones es encauzado. De ahí a lanegación del sujeto sólo existe un paso. Paso que ha dado N. Luhmann con su constructivismo operativo. Paso que paradójicamente se considera necesario para recuperar el sujeto como individuailidad original en el «constructivismo operativo» de este pensador.

Niklas Luhmann ha elaborado una teoría de la sociedad sin sujetos conscientes: «Los hombres, las distintas personas individuales, participan de todos estos sistemas sociales, pero no se incorporan en ninguno de estos sistemas ni en la sociedad global. La sociedad no se compone de seres humanos, se compone de comunicaciones entre hombres". Si lo comparamos con la formulación gehliana en la que el sujeto queda finalmente anulado dentro de la estructura social, la pretensión de Luhman es prolongar esa reflexión para recuperar su importancia pasando por su separación del sistema social, por su anulación como sujeto activo de la comunicación y desembocar de esta manera en una sociedad de comunicación desde la que paradójicamente se podrá recuperar su relevancia. Ahora bien ese objetivo jamás se podrá lograr desde una Antropología trascendental: «Det odo lo que sociológicamente sabemos y suponemos sobre la génesis de la individualidad a nivel personal, no nos es posible deducir que la necesidad de alcanzar dicha individualidad personal y la posibilidad de objetivarse a si mismo y a los demás pueda ser aclarada mediante constantes antropológicas. Tal necesidad y suposibilidad de expresión y reconocimiento en el campo de las relaciones comunicativas se corresponden, más bien, con la complejidad y la tipología diferenciada del sistema social». Pues bien, se puede hablars de sistemas sociales

siempre que las acciones de varias personas estén relacionadas mediante el sentido y por ello sean delimitables frente a un medio ambiente. «De sistemas sociales se puede hablar siempre que las acciones de varias personas estén relacionadas entre sí por medio del sentido (sinnhat) y a través de ello delimitables en su contexto de un medio ambiente ajeno». Distingue tres tipos de sistemas sociales como antes ndicamos:

a) Sistemas de interacción en el que los presentes se perciben mutuamente.

b) Organizaciones en las que se sustituye la presencia por la pertenencia algrupo (Mitgliedschat)

c) Sociedad es un sistema de orden superior que consta de comunicaciones: «El concepto de sociedad, haciendo abstracción de sus funciones específicas, se debe remitir a su último y no más pensable momento y desde ahí ser desarrollado de nuevo: a la comunicación. La sociedad debe ser definida, como antes fue dicho, como el sistema social de todas las vivencias y acciones comunicativamente alcanzables; como un sistema que consta de todas las acciones y vivencias comunicadas». De ninguna manera es un plexo de acciones que dimanan y remiten a la libertad de los sujetos conscientes. El papel de la conciencia del sujeto consiste en usar su propia unidad y sus propios acontecimientos para poder reproducir su propia unidad y sus propios acontecimientos conscientes. Ahora bien, como en ese proceso no se hace totalmente trasparente para sí ni tampoco constituir el entorno donde se halla situado, en manera alguna se puede hablar de sujeto. «La teoría de sistemas rompe con el punto de partida y por ello no deja lugar para el concepto de sujeto. Ella lo sustituye por el concepto de sistema autorreferente (selbstreferentiellen). Ella puede formular entonces, que toda unidad, que en este sistema es aplicada (sea la unidad de un elemento, de un proceso o de un sistema) tiene que constituirse a través del propio sistema y no puede ser relacionada desde su medio ambiente.

Conclusión

Arnold Gehlen es un clásico de la Antropología. Uno de los artífices de la idea que nos hacemos en la actualidad del ser humano. Es una figura clave para entender no solamente la visión dinámica de la naturaleza humana sino también para entender cómo desde esos supuestos se ha podido caminar a una visión puramente relacional del ser humano. La reflexión sobre su pensamiento no spermite entender cómo se ha desembocado en la gran paradoja en la que se debate la Antropología de nuestros días: el sujeto no es sujeto en la medida que, al menos en el ámbito de la teoría, queda diluido dentro de la estructura social. Conclusión que, por muchos razonamientos teóricos con que la queramos apoyar, choca frontalmente contra las intuiciones del sentido común: no puede habers ociedad sin sujetos conscientes. Podemos construir un modelo de la sociedad basado en la categoría de comunicación, pero la posibilidad de la comunicación se basa en la presencia de sujetos conscientes de los que no se puede jamas prescindir. Es un

principio firme que no sucumbe ni se arredra ante los embates del constmctivismo operativo que quiere destruirlo por medio de una metarreflexión que se sustenta en la paradoja: «El hombre no puede comunicar; solamente la comunicación puede comunicar».

En la realidad no existen paradojas, son constructos del pensamiento, experimentos mentales que son válidos en la medida que abren nuevas vías de investigación de cara a aumentar nuestros saber. Pero de ninguma manera se pueden reificar ni pueden oponerse al sentido común. Que en las sociedades avanzadas sean cada vez menos los que mueven los hilos del sistema social, en manera alguna nos permite afirmar que la sociedad se reduce a pura comunicación. Que cada vez más los seres humanos hagan dejación de sus obligaciones para dejarlo en manos de otras personas porque es mas cómodo, ello no nos faculta para decir que la sociedad pueda funcionar de una manera puramente autónoma. Que cada vez más el sistema va anulando los mundo vitales, tampoco nos faculta para decir que sea un puro sistema. Que sea difícil escaparse a las presiones de la dinámica del sistema no implica que sea imposible. Otra cosa es que queramos y que además pongamos los medios necesarios para lograrlo. Ahora bien, si realmente queremos hacerlo, hay que corregir las deficiencias de la visióndinámica de la naturaleza humana que justificó teóricamente A. Gehlen y propician la visión puramente relacional. Para ello es necesario recuperar la visión del hombre como «persona» que garantiza la consistencia entitativa del ser humano y le proporciona el contorno preciso de valor y dignidad que posee. «Es imprescindible llegar a acuerdos lo más generales que sea posible sobre la definición de los fines, el sentido y la naturaleza del hombre y el mundo, así como su relación mutua, para extender al máximo la apreciación de la dignidad humana. El problema se debe en buena parte a que todo el pensamiento moderno, desde la ciencia al arte pasando por la filosofía, ha tendido a hacer borroso y difuminar al hombre—quizá porque los contornos con que se dibujaba previamente eran demasiadoprecisos y nítidos». Solamente la recuperación del contorno preciso ue proporciona una adecuada concepción de la naturaleza humana evita reducir al ser humano a puro dinamismo que cobra existencia a través de la relación con otros seres humanos. Es necesario recordar que la relación se lleva a cabo entre personas y que solamente desde la noción de persona se pueden hacer valoraciones fuertes sobre los marcos sociales en los que adquieren identidad los seres humanos.

[La ciencia de los filósofos, 1996]

El hombre según la teoría antropobiologica de Arnold Gehlen

Anselmo González Jara

El pensamiento antropobiológico de Arnold GEHLEN madura en la década posterior a la publicación de *El puesto del hombre en el cosmos* (1928) de Max SCHELER. Atento a la nueva orientación que SCHELER inicia con la llamada Antropología Filosófica, GEHLEN recoge las ideas fundamentales de la misma. Comparte con SCHELER y PLESSNER, como lo harán posteriormente PORTMANN, BUY-TENDIJK y otros, el propósito de valorar las conclusiones de las diferentes ciencias y contar con ellas para la interpretación del hombre. Desde este punto de vista, se hacen cuestión del posible origen animal del hombre, la vinculación de su conciencia a fuerzas del inconsciente, su vida en sociedad, la consideración de que el hombre, como especie, sólo dentro de la historia es lo que es. Tratan de probar la relevancia filosófica de las investigaciones de la biología y la psicología, de la etnología, de la sociología y ciencias históricas.

En líneas generales, la figura de GEHLEN queda enmarcada dentro de esta corriente de pensamiento, aunque las diferencias entre los respectivos representantes sean notables y cada uno de ellos se destaque y afirme en la particularidad de su pensamiento.

1. Insuficiencia de las categorías extrahumanas para la interpretación del hombre

Arnold GEHLEN se pregunta por la esencia del hombre. Parte de un presupuesto fundamental: en el hombre encontramos un proyecto de la naturaleza único y singular, sin que sea posible encontrarle precedentes, ni establecer relaciones absolutas con otros proyectos, siempre que se le considere en su totalidad, prescindiendo de rasgos concretos.

«Si es un «proyecto singular» de naturaleza, toda consi-deración sobre el hombre que no sea específicamente hu-mana yerra en el fundamento».

Las teorías que derivan el hombre de la acción de Dios no son científicas. La que le hace proceder del animal es científicamente insuficiente y unilateral. Ambas orientaciones comparten un punto de vista común: el hom-bre no se puede comprender por sí mismo, y sólo es explicable recurriendo a categorías extrahumanas.

La consideración del hombre como "proyecto singular" implica el rechazo de la teoría clásica de la evolución, porque el evolucionismo no da razón de la interioridad del hombre. Qué es lenguaje, fantasía, voluntad, conocimiento, moral, son preguntas sin posible respuesta, desde el punto de vista del evolucionismo clásico.

La conciencia, el lenguaje, el pensamiento, no se pueden reducir a derivar de simples procesos corporales. El arte, la religión, el derecho, no se pueden explicar como puros reflejos de la vida orgánica. El evolucionismo ha podido dar explicación de alguna característica o de grupos de rasgos humanos, pero no ha logrado dar una visión del hombre, en su totalidad. Porque su estudio se ha centrado en rasgos y propiedades singulares, y ha desatendido la totalidad del fenómeno hombre, no ha encontrado nada específicamente humano, habiendo hecho de la antropología el último capítulo de la zoología.

La concepción del hombre como unidad de cuerpo y alma parece plantearse de frente el problema del nexo entre los elementos somáticos y la interioridad el hombre. Pero sólo aparentemente, pues se mantiene en una esfera puramente abstracta y, además, exclusivamente negativa, en cuanto rechaza el dualismo alma-cuerpo. Sobre el aspecto positivo y sobre los difíciles problemas que el nexo entraña no dice absolutamente nada. No acierta con una formulación que haga comprensible -con categorías biológicas- el alma y el espíritu, partiendo del cuerpo, o que haga comprensible el cuerpo, partiendo del alma y el espíritu.

2. La orientación antropobiológica

GEHLEN sostiene que es posible una explicación de la esencia del hombre, que se sirva de conceptos y categorías específica y exclusivamente humanas, no mendigadas en otras esferas del ser. Este es el sentido que tiene su consideración cuando afirma que el hombre es un problema biológico especial.

«...yo demostré: Hay una orientación -que podemos denominar provisionalmente antropobiológica- la cual puede captar cómo se implican mutuamente la especial constitución corporal del hombre y su compleja y complicada «interioridad» y -resta nueva orientación antropobiológica- puede también captar, por lo menos aproximadamente, valiéndose de conceptos especiales (categorías), el nexo entre el alma y el cuerpo, ya que no nos es dable alcanzar la visión directa de ese nexo».

Este nexo es un hecho experimentable, aunque la naturaleza íntima del mismo no nos sea accesible. Este nuevo enfoque antropobiológico, propugnado por GEHLEN, presenta rasgos definidos. Es científico, lo que para el autor es sinónimo de empírico.

«Se atiende escrupulosamente al terreno de la experiencia, al análisis de hechos o de actitudes accesibles a todo el mundo y verificables por cualquiera».

«La orientación empírica, en filosofía, consiste, prescindiendo de todo contenido de pensamiento metafísico y de toda forma de pensamiento metafísica (y, desde luego, sin decir nada sobre el ser o no-ser de tales cosas), en emplearse en los grandes temas, v. gr., el tema «hombre» o «historia», con lo que paulatinamente se van revelando hechos nuevos, que ocupan posiciones centrales».

Es filosófico. Recoge la infinidad de datos de todas las ciencias que pueden decir algo sobre el hombre y los integra en una visión totalizadora y unitaria, nunca desmembrada en rasgos o estratos inconexos. Es posible una ciencia del hombre, en el pleno sentido de la palabra. Es decir, toda ciencia consiste en el establecimiento de hipótesis, debiendo demostrarse la concordancia de las mismas con los hechos. Debe extraer sus conceptos de las cosas mismas y no, al contrario, ordenar los hechos según conceptos preestablecidos.

«Si esta ciencia es filosófica, esto no significa «metafísica», sino, valga la expresión, «omnicomprensiva» (übergrei-fend). La morfología, fisiología general, fisiología de los sentidos, psicología, la ciencia del lenguaje, sociología, etc., se ocupan también del hombre, y lo hacen de la única manera posible para ellas: investigando partes determinadas de ese objeto, el más complejo de cuantos existen, y marginando todo lo demás... Al establecer la hipótesis pertinente, la ciencia filosófica del hombre incluye el intento de hacer declara-ciones sobre el hombre en su totalidad, recogiendo y sobre-pasando el material acoplado por esas ciencias particulares».

Como se ha observado, la orientación antropobiológica prescinde de toda consideración metafísica, ya que ésta no puede dar razón de la estructura y de la actividad del hombre real.

«Hemos llegado a la conclusión de que hay que prescindir de toda teoría que conscientemente o sin advertirlo esté orientada metafísicamente, ya que la existencia o no existencia de la metafísica, al lado de las cosas, no solamente no cambia nada en éstas, sino que es incapaz de plantear una sola cuestión concreta sobre las mismas. Es metafísica toda teoría que procede tendenciosamente o, como ocurre en la mayoría de los casos, candidamente con agrupaciones de abstracciones, tales como «alma», «voluntad», «espíritu», etc.».

No obstante, oprimido por el asedio insistente de quie-nes censuran su posición antimetafísica -ametafísica cuando menos-, GEHLEN ha hecho una vez solemne confesión de su creencia en la trascendencia, creencia que responde a un

plano muy diferente de aquél en que se desenvuelve su investigación científica, de base empírica. GEHLEN escribía en 1951:

«Un libro, *Wirklicher und unwirklicher Geist*, con razón olvidado, pero con justicia no olvidado por mí, se ha ocupado afanosamente, hace ya veinte años, de este punto decisivo (qué configuraciones del espíritu se arrogan un significado metafísico y cuáles le tienen). No poseyendo tal criterio no puedo reconocer en cualquier arbitrio actuar y hablar de un hombre, la capacidad del hombre para la trascendencia, en la que sin embargo también creo».

Asevera enfáticamente que la exclusión de toda consi-deración metafísica en su investigación, en manera alguna significa:

«que se ponga en tela de juicio una realidad metafísica, ni la posibilidad de una metafísica».

La investigación antropobiológica establece dos hipótesis.

Primera. El hombre es un objeto unitario en sí, y este objeto es accesible a la ciencia. A GEHLEN le impresiona vivamente la unidad del fenómeno humano. Cree que las interpretaciones tradicionales han procedido unilateralmente al determinar y definir al hombre a base de las "altas" regiones de la vida humana, del espíritu, intentando injertar posteriormente, en forma artificial, la esfera física y vital. Con ello consuman un desgarramiento entre el cuerpo y el alma. Por el contrario, la teoría clásica de la descendencia ha partido de las "bajas" funciones, reduciendo la antropología a pura zoología.

GEHLEN precisa esta primera hipótesis y la desdobla en dos tesis: a) Se afirma la unidad de la especie hombre. Esta afirmación no excluye, por supuesto, variedades o tipos diferentes dentro de la especie. Tal especie es precisa, cerrada en sí misma, y no en disposición de tránsito hacia otras especies, por lo menos, dentro del tiempo a que se extienden nuestros conocimientos. Es una genuina y rigurosa especie biológica. GEHLEN observa que esta tesis no presenta problemas especiales. b) La segunda tesis sostiene la unidad o totalidad de cada hombre singular, en sí mismo. Quienes se mantienen al margen de esta tesis se ven forzados a admitir, por lo menos, dos "substancias" diferentes, alma y cuerpo, como integrantes del hombre. Esta postura admite dos formas. Una sería una teoría metafísica. Sobre ella se pronuncia GEHLEN :

«Podemos prescindir de las teorías metafísicas de tipo dualista porque no concedemos valor a la discusión de prin-cipios de tipo metafísico, máxime teniendo en cuenta que los metafísicos acostumbran a decidir por sí mismos dónde co-mienza la «verdad profunda» que ellos propugnan y, en de-finitiva, no hay juez posible en la controversia»

La otra forma dualista tendría una formulación empírica y afirmaría que hay dos ciencias diferentes, que se reparten la investigación sobre el hombre: la biología (morfología, fisiología, etc.) y la psicología. Y esto concediendo, lo que no es fácil

de conceder, que estas dos ciencias puedan trabajar conjuntamente de alguna forma. GEHLEN, sin emplear la palabra, sostiene una concepción monista del hombre. Al rechazar todo dualismo se ve obligado a buscar un punto de partida, una base en que apoyar su visión unitaria y total del hombre:

«Nos vemos precisados a buscar un punto de partida y derivar de él preguntas concretas, punto que esté por encima de toda diferenciación (Unterscheidung) de la parte física y de la psíquica, esto es, del «alma» y del «cuerpo», más aún, que esté por encima de toda posibilidad de diferenciación de ambos».

El punto de partida buscado en la acción (Handlung), que constituye, como veremos, la determinación fundamental del hombre.

Segunda hipótesis: Todas las funciones espirituales del hombre se hacen comprensibles sobre la base de la capacidad de "acción" del mismo. La verificación de estas dos hipótesis es lo que se propone GEHLEN en su investigación, y fundamentalmente en su obra *El hombre*. Esta concepción unitaria del hombre es, según GEHLEN, la verdadera orientación biológica, no en un sentido sofisticado, como ocurre en el caso del evolucionismo. Tratándose del hombre, el análisis biológico no puede reducirse al examen de lo puramente corporal. Intenta descubrir leyes específica y exclusivamente huma-nas, cuya vigencia puede verificarse en todos los dominios de la constitución del hombre. GEHLEN nos descubre el núcleo de su pensamiento, cuando dice que el objeto de su enfoque antropobiológico es la pregunta por las condiciones de la existencia (Existenzbedingungen) del hombre.

«Obsérvese este ser singular e incomparable, al que le son extrañas todas las condiciones vitales del animal, y pregún tese: ¿qué tarea (Aufgabe) le espera a semejante ser, si quiere puramente conservar su vida, subsistir y sostenerse en la existencia efectiva? Y se verá -a través de prolijas y difíciles investigaciones, pero bajo un sólo pensamiento fundamental- que para ello es indispensable y necesario nada menos que la totalidad interior y elemental del hombre, en toda su amplitud: los pensamientos y el lenguaje, la fantasía, las pulsiones (Antriebe) con su tipismo único, que ningún animal posee, el sistema motor (Motorik) y la movilidad singulares; estudiaremos y analizaremos minuciosamente cada una de estas características, en particular, y ellas nos revelarán sus mutuas implicaciones y cada una nos dará luz para interpretar las demás... Tal es el enfoque biológico, tratándose del hombre».

Como veremos, la naturaleza ha dotado al hombre precaria y pobremente, desde el punto de vista biológico. Este desamparo biológico se compensa con las altas funciones anímicas y espirituales, para que el hombre pueda mantenerse en la existencia. Así, GEHLEN quiere establecer un sistema, en el que todas las características del hombre encuentren su lugar apropiado, en función del todo. Un

sistema en el que cada función presupone y condiciona, al mismo tiempo, todas las demás.

El proceso en la investigación es el siguiente: se analiza la singular y exclusiva estructura morfológica del hombre y, paralelamente se analizan las altas funciones, pensamiento, lenguaje, etc., en su ejecución, es decir, en la acti-vidad del hombre. Salta a la vista que un ser tan indigente y desamparado morfológicamente sólo puede realizar la tarea de mantenerse en la existencia gracias a la ayuda de las altas funciones. Se obtienen así una serie de categorías que iluminan el nexo entre el alma y el cuerpo y nos dan una explicación omnicomprensiva del hombre.

«Denominamos categorías, en este libro, a los conceptos de las propiedades esenciales del hombre, que son de suyo irreductibles a otros conceptos» (Urmensch, 7).

3. La ley estructural del fenómeno humano

La discusión de la teoría de los estratos o distinción de planos diferentes en la estructura de los seres, y el consiguiente rechazo de la misma, le dan ocasión a GEHLEN para introducirnos en su propia concepción del hombre. Advierte que flota en el ambiente un prejuicio muy generalizado, siempre que se afrontan las relaciones entre el animal y el hombre. Este prejuicio ha adquirido su formulación más notable en el libro de Max SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos*. Puede resumirse así: de la conducta instintiva surgen tanto el comportamiento habitual, o basado en la costumbre, como el comportamiento inteligente.

SCHELER describe minuciosamente cada uno de los grados o planos aludidos. El primero, en el orden biológico, es el "impulso afectivo" (Gefühlsdrang), propio de la vida vegetativa, que carece de interés para nuestro estudio.

Según SCHELER el límite de lo psíquico coincide con el límite de lo vital. Junto al "impulso afectivo", se aprecian cuatro grados diferentes, propios de la vida anímica: instinto, costumbre, inteligencia práctica e inteligencia humana. Los tres primeros los comparte el animal con el hombre. El puesto singular del hombre en el cosmos de-pende de la postura que se adopte al decidir si hay una diferencia esencial, o sólo gradual, entre inteligencia prác-tica e inteligencia humana.

SCHELER define el instinto como la conducta del ser vivo. La conducta instintiva posee las notas siguientes: relación de sentido, un cierto ritmo, responde a aquellas situaciones que se reiteran de un modo típico y son importantes para la vida de la especie, es innata y hereditaria, no adquirida.

De la conducta instintiva brota la conducta basada en la costumbre, o habitual, en la facultad que SCHELER denomina "memoria asociativa". Esta facultad debe atribuirse solamente a los seres vivos que modifican su conducta lenta y continuamente, en forma útil para la vida, es decir, en forma dotada de sentido, y sobre la base de una conducta anterior de la misma índole, de suerte que

la medida en que su conducta tiene sentido, en un momento determinado, depende estrictamente del número de ensayos o de los llamados movimientos de prueba. Cuando un animal fija los movimientos que tuvieron éxito para la satisfacción positiva de un impulso cualquiera, ha adquirido un hábito (Gewohnheit). En este aspecto, es capital la contribución de la memoria asociativa. Este principio de la memoria asociativa se une estrechamente con la limitación de los movimientos y de las acciones. Puede decirse que una conducta en la que se aprecian ejercicio, hábito, imitación y memoria es manifiestamente diferente, tanto de la conducta instintiva como de la conducta inteligente.

Hemos visto que la conducta habitual brota de la instintiva. Según SCHELER, también la inteligente brota primariamente de la conducta intintiva. Siempre que la naturaleza ha producido la forma psíquica llamada memoria asociativa, ha producido simultáneamente el remedio contra los nuevos peligros que puedan surgir. La naturaleza procura el remedio contra los posibles peligros por medio de las disposiciones inherentes a la propia constitución de esa forma psíquica, o memoria asociativa. Tal remedio o correctivo lo constituyen la inteligencia práctica (otra de las formas esenciales de la vida psíquica) y la facultad de preferir.

Un ser vivo se comporta inteligentemente cuando frente a situaciones nuevas, no típicas dentro de la vida de la especie, o de la vida del individuo, desarrolla una conducta cuerda y dotada de sentido; cuando, de súbito y sin ensayos previos, resuelve una tarea interesante y nueva, planteada por algún impulso o la posible satisfacción de una necesidad. SCHELER cree con KÓHLER, que esta fase de la vida psíquica debe atribuirse a los antropoides superiores, a los chimpancés.

Por tanto, la diferencia entre el animal y el hombre no consiste propiamente en la inteligencia. El nuevo principio, lo que hace del hombre un hombre es un principio que se opone a toda vida, que es ajeno a todo lo que podemos llamar vida: es el espíritu. La esencia del espíritu consiste en su desvinculación (Entbundenheit) existencial, en su autonomía frente al conjuro y frente a la dependencia de lo orgánico. Semejante ser espiritual puede desvincularse de toda tendencia pulsional y del mundo circundante. Es libre frente al mundo circundante, es decir, está abierto al mundo (Weltoffen).Gracias al espíritu del hombre tiene conciencia de sí mismo. El animal no se posee a sí mismo, no es dueño de sí. Tiene conciencia, pero no conciencia de sí.

Además, el espíritu puede objetivar, elevar al rango de objetos los centros primitivos de resistencia dados en el mundo y consumar el acto de la "ideación" (Ideirung), esto, es separar fundamentalmente la existencia de la esencia (Dasein und Wesen). El hombre, en virtud de un acto ascético, represivo de su inclinación pulsional hacia las cosas, puede superar o absorber (aufheben) la impresión real del mundo y aprehender el puro modo de ser, la esencia (Sosein) de las cosas, al

margen de su existencia. La existencia (Dasein) de las cosas nos es dada por la vivencia de la resistencia (Wider stand) que las mismas ofrecen a nuestra vida pulsional. Pero el hombre posee la facultad de contener ese impulso vital y sublimar tales energías pulsionales reprimidas, integrándolas en el curso infinito de los actos espirituales que se cifran en la aprehensión de la pura esencia de las cosas (Wesen und Sosein der Dinge). Es decir, el espíritu vive de las fuerzas que no han sido empleadas en el mundo, que le han sido sustraídas al mundo. El espíritu se mueve al margen de la vida y a costa de la vida.

«El hombre -en cuanto persona- es el único que puede elevarse por encima de sí mismo -como ser vivo- y, partiendo de un centro situado, por decirlo así, allende el mundo tempo-espacial, convertir todas las cosas, y entre ellas tambien a sí mismo, en objeto de su conocimiento. Ahora bien, este centro, a partir del cual realiza el hombre los actos con que objetiva el mundo, su cuerpo y su psique, no puede ser parte de ese mundo» -SCHELER, citado por GEHLEN.

Tal es el esquema del pensamiento scheleriano sobre el hombre. En líneas generales puede decirse, afirma GEHLEN, que hoy la antropología mantiene esta concepción, limitándose únicamente algunas corrientes de pensamiento a rechazar la tesis de la extramundanidad (Ausserwel-tlichkeit) del espíritu.

GEHLEN reacciona vivamente frente a este esquema gradual, en la concepción del hombre. Dentro de él sólo caben dos posibilidades. Según la primera, que el propio SCHELER rechaza, sólo habría una diferencia de grado, no esencial, entre la inteligencia práctica, que poseen también los animales, y la inteligencia humana. Es decir, habría un tránsito natural del animal al hombre, de suerte, que éste se definiría por una serie de notas puramente animales, que en él se refinan y enriquecen, presentando una mayor complicación que en el animal. Con ello incurriríamos en la teoría clásica de la evolución.

La segunda posibilidad es establecer una diferencia esencial. Así lo hace SCHELER, afirmando que la nota esencialmente humana es el espíritu. Ello le fuerza a considerar el espíritu como opuesto y antagónico a lo vital., es decir, como antagónico a los diferentes grados de lo psíquico: instinto, memoria asociativa o costumbre, inteligencia práctica. Con ello comete SCHELER la monstruosidad de colocar un abismo entre la esfera psíquica o vital del hombre y la esfera espiritual. En definitiva, el espíritu ha sido desnaturalizado. Lo mismo puede decirse de la teoría de L. KLAGES.

Esta concepción se opone al hecho incontrastable de una ley estructural que rige en todas las esferas del ser del hombre. Esta ley es la que hace del hombre un proyecto único y singular de la naturaleza, sin posible parangón con otros proyectos. El punto de partida en GEHLEN es la observación paralela del hombre y el animal, para llegar a la conclusión de que es imposible una estricta comparación. Animal y hombre son extremos que no pueden ser uncidos al yugo común de una estricta relación comparativa, las categorías con que lo humano

puede ponderarse y ser aquilatado son ajenas, son extrañas y rompen todos los módulos que rigen en el ser del animal;

«Una consideración biológica del hombre no consiste en comparar su physis con la del chimpancé, sino en la respuesta a la pregunta: ¿cómo puede subsistir este ser que se resiste a toda posible comparación con el animal?»

El contraste del hombre como "ser deficitario" (Mán-gelwesen), frente al animal, nos facilita la ley estructural que rige en todos los dominios de lo humano: la deter-minación a la acción, para sostenerse en la existencia. En virtud de esta ley omnicomprensiva, el "estilo" del hombre, el proceso de sus movimientos, de sus acciones, la emisión de sonidos, sus actos intelectivos, sus vivencias pulsionales son fundamental y absolutamente diferentes de cuanto pueda registrarse en el reino animal. Esta ley estructural rige todas las funciones humanas, desde lo corporal hasta lo espiritual. La diferencia no radica solamente en el espíritu, puede mostrarse con toda evidencia in-cluso en las formas del movimiento físico.

«Podemos demostrar, y lo haremos, cómo la determinación del hombre a la acción es la ley estructural presente en todas las funciones y realizaciones humanas, y veremos que esta determinación es consecuencia natural de la organización física del hombre: un ser con semejante constitución física sólo es capaz de mantenerse en la existencia como ser actuante; esta consideración nos facilita la ley estructural vigente en todos los aspectos humanos, desde lo somático hasta lo espiritual»

GEHLEN recurre continuamente a la zoología y se sirve de datos y observaciones del mundo animal. Su investigación se basa en la observación paralela del animal y del hombre. Advierte, que si bien su descripción del hombre como "ser deficitario", frente al animal, entraña una cierta comparación.

«Ello sólo tiene un valor transitorio, no es un «concepto substancial» (Substanzbegriff).Precisamente este concepto se propone lo que H. FREYER objetó contra él: «se considera al hombre ficticiamente como animal, para llegar a la conclusión de que como tal es absolutamente imperfecto e incluso imposible. Tal misión del concepto: la estructura supraanimal del cuerpo humano, desde un punto de vista rigurosamente biológico, en comparación con el animal, aparece ya como paradójica y muestra, de este modo, su verdadero perfil. Es obvio que el hombre no queda definido exhaustivamente con esa designación (ser deficitario), pero se señala ya su puesto singular, desde el riguroso punto de vista morfológico».

4. Reducción del instinto

En la concepción de SCHELER late el pensamiento aristotélico, insostenible para GEHLEN del hombre como microcosmos: el hombre resume en sí los diferentes dominios que, en la naturaleza una categoría de seres inferiores, cuyo distintivo sería el instinto. Un grado superior lo constituirían los animales dotados de memoria asociativa, es decir, con capacidad para adquirir hábitos y dotados de inteligencia práctica. Destacándose sobre todos ellos se encuentra el hombre, que

es cifra de todas esas propiedades y culminación de los seres vivientes, gracias al espíritu. Este esquema debe ser rechazado porque falsea la verdadera posición del hombre frente al animal. Además con-tradice las conclusiones de la biología.

La concepción de SCHELER se asienta sobre dos presupuestos. El primero supone, falsamente, un orden en el desarrollo de las aptitudes, orden que va desde el instinto hasta la inteligencia y culmina en el espíritu humano.

Las investigaciones de K. LORENZ, N. TINBERGEN, etc., han relegado la vieja opinión de SPENCER, MORGAN, etc., según la cual el instinto es el estado previo, tanto ontogenéticamente como filogenéticamente, sobre el que se de-sarrollan las funciones espirituales. Por el contrario, hay dos clases, fundamentalmente diferentes, de procesos del movimiento en el animal, que son innatos y en virtud de los cuales se provee a su conservación: reacciones que sirven para la orientación, dependientes de estímulos ex-ternos (taxis), y movimientos instintivos.

Cuando un pez fija con los ojos y rige los movimientos de una larva de mosquito y evita, al mismo tiempo, el obstáculo intermedio de una planta acuática, se da en él una reacción de orientación y, simultáneamente, se com-porta inteligentemente. Es decir, el tránsito de los mecanismos de orientación al comportamiento sensato (einsich-tig) y a la inteligencia práctica es directo, sin que intervenga para nada el instinto como base, en ese proceso. Las reacciones de orientación son tan primitivas como los instintos. No son reductibles al instinto, ni puede decirse que éste sea el estado previo que posibilita la aparición de las mismas. Se impone una neta diferenciación entre ambas realidades.

«K. LORENZ ha demostrado, con profusión de ejemplos, que actividades instintivas son automatismos dirigidos centralmente, los cuales pueden entrecruzarse con *taxis*, esto es, con formas de reacción frente a estímulos externos».

Instintos, en sentido riguroso, son tipos muy precisos de movimientos, vigentes para cada especie, que se producen merced a un cuasi-automatismo innato; son de carácter endógeno, esto es, dependen de procesos interiores, en los que se contiene un estímulo ordenado a la procreación o a la conservación.

«En el plano animal se pueden definir los instintos como «formas de movimiento» innatas, especializadas y ordenadas a un objeto determinado, conducente (zweckmässig), las cuales son activadas por «excitadores» (Auslöser) muy especiales y típicos, según la especie animal; excitadores que cada especie encuentra normalmente en su mundo circundante, estando constitucionalmente ordenada dicha especie a tal tipo de excitadores».

«Y dentro de este marco (del mundo circundante), que es de suyo muy reducido, se comporta el animal con exactitud innata, y esto es precisamente lo que denominamos «instintivo».

En virtud de la modificación o alteración interna, inherente al proceso endógeno, instintivo, comienzan las aves -"llevadas del instinto"- la construcción del nido, acopiando materiales que para ellas tanto antes como después de esa situación peculiar no existen. En el mismo sentido, numerosas especies animales, en la época de celo, ejecutan movimientos rítmicos muy precisos, que preceden y acompañan al apareamiento, etc.

Puede mostrarse el origen interno, o carácter endógeno, del impulso que determina esos movimientos innatos. LORENZ lo ha demostrado en ensayos diferentes. Observó, por ejemplo, cómo un estornino, fuertemente estimulado por el hambre, y sin disponer del alimento apetecido, realizaba en el vacío todos los movimientos típicos de la captura: la persecución con la vista, el vuelo, aprehensión y la deglución de la presa, sin que existiera tal presa. Pero estos movimientos instintivos, es decir, formas de conducta innatas y típicas para la especie, se desencadenan normalmente, como es obvio, cuando el animal encuentra los objetos apropiados en su mundo circundante: la pare-ja, la presa, el enemigo, el rival, etc.

A estos objetos los denomina GEHLEN "excitador" (Auslöser). Describe el excitador como una señal específica, perceptible en el mundo circundante del animal, que pone automáticamente en actividad los movimientos instintivos.

«La investigación de la conducta animal ha fomentado un análisis sistemático de los excitadores, los cuales, dentro de los correspondientes mundos circundantes, provocan una conducta innata, típica para la especie; ellos caracterizan la «situación frente al hijo, al rival, al enemigo, la presa, la pa-reja, el alimento, el refugio, etc.».

En el caso del hombre, afirma GEHLEN, se da una reducción del instinto, que es uno de los rasgos más destacados de la constitución humana. Consiste en la disminución, baja y casi ausencia total de la correlación: excitador-movimientos innatos instintivos.

«Considerando la pobreza del hombre en lo que se refiere a movimientos instintivos, tal como los hemos definido, en él sólo puede hablarse de «residuos instintivos» ».

Esta reducción se da en tal grado, que GEHLEN no rehuye la expresión "ausencia de instinto"(Instinktlosigkeit) (53) para determinar al hombre, en el que, por otra parte, se da el más alto nivel de inteligencia.

«...por reducción del instinto se entiende la desvinculación y desconexión, específicamente humana, de las necesidades biológicas, incluidas las elementales, respecto del sistema físico motor, careciendo tal sistema casi en absoluto de formas fijas de respuesta, determinadas por herencia, de formas innatas de respuestas ordenadas a un objeto -esto es, formas instintivas-, siendo dicho sistema, por lo mismo humano, es decir, infinitamente variable y abierto, desde el punto de vista de los estímulos».

Insistiendo en la independencia del comportamiento inteligente con respecto al instinto observa GEHLEN:

«...queda, pues, como hecho definitivo que entre el compor-tamiento inteligente y el instinto no hay una proporción gradual, sino que, como ya notó BERGSON, antes bien se da la tendencia a la mutua exclusión»

Como conclusión, podemos decir que la psicología animal reconoce, tanto en los instintos como en los actos inteligentes, funciones independientes, autónomas e igualmente originarias.

El segundo presupuesto falso en que se apoya SCHELER es que la citada graduación: instinto, costumbre, inteligencia... se realiza en una jerarquía ascendente, que partiendo de los animales inferiores avanza hasta los superiores y culmina en el hombre. Con otras palabras, el grado de desarrollo que alcanzan las diferentes aptitudes en los seres vivos corresponde al grado que ocupan en la escala zoológica.

Con F. J. J. BUYTENDIJK observa GEHLEN que la inteligencia y las dotes diferentes que muestran los animales no son proporcionales al lugar que ocupan dentro de la escala zoológica. Hay animales que pertenecen a un grado zoológico inferior y poseen, no obstante, una mayor capacidad de aprendizaje que otros animales de grado superior. Y los hay que ocupan aproximadamente el mismo rango y poseen, sin embargo, capacidad muy diferente de aprendizaje.

«La concepción darwinista, según la cual la capacidad de aprendizaje en los seres vertebrados es proporcional al grado de desarrollo zoológico, alcanzando su punto culminante en el hombre, está en contradicción con los hechos» (BUYTENDIJK, citado por GEHLEN)

En conclusión, queda firme, frente a SCHELER en general, afirma GEHLEN que el dualismo alma-cuerpo, imperante desde DESCARTES en toda interpretación científica del hombre, con excepción de los idealistas alemanes, no es superado por SCHELER. Lo que hace es desplazarlo. Desaparece el contraste alma-cuerpo, pero se acentúa y radicaliza el dualismo, en la contraposición espíritu-vida o cuerpo animado.

5. Determinaciones del hombre

GEHLEN define al hombre como ser actuante (Handeln-des Wesen) y se esfuerza en probar que la determinación del hombre a la acción es la ley estructural que rige todas las funciones humanas, y que esta determinación surge inexorablemente de la constitución física del hombre:

«...un ser dotado de semejante constitución física sólo es capaz de subsistir si es «ser actuante»; esta consideración nos facilita la ley estructural vigente en todos los aspectos humanos, desde lo somático hasta lo espiritual».

De esta forma GEHLEN nos da una primera y decisiva determinación: el hombre es "ser actuante", está esencialmente determinado a la acción (Handlung)). Este aspecto es completado con nuevas determinaciones, que son derivación y explicitación de esta fórmula fundamental. El hombre es, además, el ser no-terminado que "no ha sido fijado todavía" (Noch nicht festgestellt), en expresión de NIETZSCHE, el ser que es tarea para sí mismo. Su inmadurez le impone una misión, que sólo cumple mediante la propia actividad. Es el ser que se decide o toma partido (stellungnehmendes Wesen), que se determina, que está impedido por la naturaleza a definirse a sí mismo, procurando una imagen de sí y llegando a una formulación e interpretación de su propio ser. Esta decisión le impulsa a volcarse hacia afuera, le impulsa a la acción, en un enfrentamiento con el mundo. En cuanto se percibe a sí mismo como tarea (Aufgabe) toma partido sobre sí, en la decisión que le impulsa a "hacer algo de sí mismo" (sich zu etwas zu machen). Este impulso a la acción, a la consumación de la propia tarea, no es un capricho, sino una exigencia impuesta por las condiciones físicas de su naturaleza como ser incompleto (un-fertiges Wesen). Desde este punto de vista, es un "ser formable" y capaz de disciplina (wesen der Zucht). Actividad autoformativa, educación, disciplina, para "ponerse en forma y mantenerse en forma" (In-Form-Kommenund in-Formr-Bleiben) son condiciones impuestas por la naturaleza, por la existencia, a un ser incompleto.

Y porque, dada la deficiencia de su constitución física, está sometido a infinidad de peligros, que le pueden obstaculizar o desviar de la tarea vital indispensable es "ser sometido al riesgo" (riskiertes Wesen). Al mismo tiempo, es "previsor" (vorsehend); el hombre no vive sin problemas y en el ahora, como el animal, sino proyectado hacia el futuro, hacia lo lejano en el tiempo y en el espacio.

Sólo partiendo de la experiencia originaria, que nos revela al hombre como ser incompleto y determinado a la acción, se puede explicar satisfactoriamente la singular physis humana y la mutua ordenación e implicación de la complexión corporal con la razón y el espíritu. Semejante comprensión resulta imposible desde el punto de vista scheleriano que define al hombre como "ser espiritual" (Geistwesen). La observación de su constitución corporal nos lleva a definir al hombre como "ser deficitario (Män-gelwesen).

«En contraposición a todos los mamíferos superiores, el hombre está determinado morfológicamente por deficiencias (Mangel), que rigurosamente, en sentido biológico, se definen como falta de adaptación al medio, falta de especialización, primitivismo, es decir, determinaciones que definen un ser rudimentario y esencialmente negativo. Su cuerpo carece de la natural protección capilar. Le faltan órganos naturales de defensa y, también, una adecuada constitución corporal para la fuga; la mayor parte de los animales le superan en agudeza de sentidos; la falta de verdaderos instintos le somete a un constante peligro de muerte, y durante la infancia, necesita de una protección

incomparablemente larga. Con otras palabras, dentro de condiciones normales y vinculado al suelo -no arborícola-, en medio de agilísimos animales con dotes para la fuga y de las más peligrosas fieras, hace tiempo que el hombre habría sido exterminado».

Desde ángulos diferentes intenta GEHLEN iluminar el fenómeno humano e ir precisando su esbozo, con observaciones múltiples. No rehuye la referencia a los animales, buscando siempre el contraste que haga resaltar la constitución singular del hombre, pero descartando enfáticamente toda consideración que pudiera implicar la idea de evolución en el sentido clásico.

6. El "mundo" del hombre

GEHLEN acepta para el animal el concepto de "mundo circundante", tomado de J. von UEXKÜLL.

El animal posee un "mundo circundante" (Umwelt), entendido como el conjunto de condiciones que, dentro de un contorno definido, permitan a un organismo conservarse, en virtud de su constitución específica. Es un medio ambiente no trocable, para el que está ordenada y adaptada la estructura orgánica del animal. Casi todos los animales manifiestan un acusado arraigo geográfico, en determinados ambientes, fuera de los cuales su vida es imposible o muy difícil. Su adaptación (Anpassung) es tan notoria que la estructura orgánica de los mismos, con todas las particularidades de los órganos de los sentidos, del aparato digestivo, de los órganos de defensa o ataque, etc., están ordenados al modo de vida y el medio geográfico, y viceversa.

El animal vive sometido a la presión de lo inmediato, del ambiente, del mundo circundante, dentro del cual operan los movimientos innatos instintivos, constatables en cada especie animal. Esta ordenación de los órganos y de la estructura animal a un medio y a un lugar rigurosa y precisamente definidos, es lo que entiende GEHLEN por el término "especialización". Estructura orgánica especializada y "mundo circundante" son con-ceptos que se implican mutuamente

El autor rechaza el concepto de mundo circundante para el hombre. El hombre no está bajo la presión de lo inmediato, como el animal; no tiene mundo circundante (Umwelt), sino mundo (Welt), es decir, el ámbito de sus percepciones no está limitado por exigencias de carácter biológico. El hombre se abre a la totalidad, se abre al mundo, y el ámbito de sus percepciones no tiene fronteras. No tiene las limitaciones inherentes a la adaptación al medio y a la especialización orgánica. Sin embargo, según GEHLEN, esta apertura al mundo (Weltoffenheit) es una determinación negativa, constituye una deficiencia y un gravamen para el hombre. Elste se encuentra perdido y originariamente desamparado frente a la infinidad de estímulos e impresiones del mundo. Para él no hay "excitadores" en el mundo externo, que desencadenen en su interior las reacciones automáticas de los movimientos instintivos, que le impulsen a la realización de su tarea vital. Y viceversa, no hay en él apenas movimientos instintivos, que respondan a posibles

"señales" del mundo exterior. "Señal" es un rasgo muy preciso que el animal encuentra en objetos apropiados (Auslóser) de su mundo circundante. La señal pone en actividad los movimientos instintivos, características de la especie. Muchos animales reaccionan ante la presa, la pareja, el enemigo, etc., merced a señales químicas, v. gr., determinados olores, o merced a señales acústicas, ópticas, etc., o ante determinados movimientos del objeto "excitador".

El hombre debe superar el aspecto negativo que entraña la "apertura del mundo" con el esfuerzo de la propia acción.

7. La no especialización del hombre

Morfológicamente el hombre carece de toda especiali-zación (Spezialisierung). Su dentadura, v. gr., presenta una primitiva carencia de intersticios entre los caninos y premolares –diastema- y una determinación en su estructura que no permite clasificarle ni entre los herbívoros ni entre los carnívoros. Frente a los antropoides, con sus brazos superdesarrollados para colgarse y sus pies trepadores, con su protección capilar y los potentes caninos, aparece el hombre como un producto de la naturaleza totalmente desadaptado.

GEHLEN caracteriza las deficiencias orgánicas y la singularidad de los órganos humanos como primitivismos. Debe advertirse que aquí el término "primitivismo" no denota menos valor o inferioridad, sino que es sinónimo de no especializado. Especialización es la pérdida de la infinidad de posibilidades propia de un órgano no especializado, en favor de algunas de esas posibilidades, que adquieren un altísimo grado de desarrollo, a costa de las otras. Por ejemplo, la mano especializada de un antropoide sólo dispone de una gama reducidísima de movimientos, bajo un altísimo grado de desarrollo y perfección, mientras que la no especialización de la mano del hombre, le faculta para una infinidad de movimientos y combinaciones de movimientos, que debe adquirir en un largo proceso de aprendizaje.

Todo intento de derivar los órganos no especializados del hombre, de los órganos altamente especializados del antropoide es absurdo, porque no tiene en cuenta el hecho incontrastable de la no especialización humana.

«Yo considero la teoría de la descendencia antropoide como totalmente falsa y promotora de errores. Debe desaparecer de nuestros pensamientos y escritos, y ello por motivos puramente científicos» (H. F. OSBORN, citado por GEHLEN).

El antropoide en la línea de la evolución, representa un estudio mucho más avanzado que el hombre, el cual se ha mantenido en un estadio muy primitivo de la evolución, presentando sus órganos un carácter fetal y embrionario, frente a los órganos adultos y muy especializados de los antropoides, que representan los últimos estadios en la línea de la evolución. En este carácter fetal radica el fundamento de la infinidad de funciones posibles a los órganos humanos.

Según la ley de DOLLO, es imposible una recesión, en la línea de la evolución, y el antropoide no puede perder su alta especialización, para volver a un estadio más primitivo, menos evolucionado, y convertirse en el hombre.

«¿No habrá llegado la hora de reconocer que es imposible solucionar la cuestión del origen del hombre partiendo exclusivamente de la anatomía comparada?».

El origen del hombre hay que buscarlo, por tanto, en una orientación diferente del evolucionismo clásico, que persiste en los criterios de la mutuación y selección y desatiende el hecho del primitivismo y la no especialización humana.

En un minucioso y erudito estudio, con profusión de citas, de la más variada procedencia, analiza GEHLEN el primitivismo y falta de especialización de los órganos humanos, especialmente en la región de la cabeza, en las manos y en los pies).

Fundamentalmente se acoge a los estudios del anatomista L. BOLK. Según el investigador de Amster-dam, los rasgos que determinan el puesto singular del hombre en el cosmos son: el ortognatismo o disposición de los rasgos faciales bajo el frontal craneano y sin prominencias acusadas, la carencia de protección capilar en la piel, la pérdida del pigmento en la piel, en los ojos y en el cabello, el epicanto (Mongolenfalte), la forma del pabellón de la oreja, la situación central del *foramen magnwm*, el peso considerable de la masa encefálica, la persistencia de la sutura craneana, los *labia majora* en la mujer, la forma de la pelvis, la dirección central de la vulva en la mujer.

Todas estas propiedades son primitivismos, en un sentido muy preciso: no son propiedades adquiridas en un estadio avanzado de desarrollo, sino elementos fetales y embrionarios, que se han detenido y fijado, llegando a ser estados permanentes en el hombre:

«...estadios y actitudes fetales, que siendo transitorios en el feto de los demás primates, se han estabilizado en el hombre».

Estas propiedades son comunes al hombre y a los primates. Mientras que el hombre las retiene y se mantiene en un estadio primitivo, fetal, no evolucionado, y sin especialización, los primates siguen el curso normal de la evolución y adquieren la especialización correspondiente. Así pues, lo esencial de la constitución humana, en su conjunto, es el carácter fetal de las formas.

Este es un hecho insólito que necesita explicación. BOLK encuentra la explicación en una ley singular y especialísima que rige en el ámbito humano. Esta ley que hizo posible la hominización (Mensckwerdung) es la retardación del desarrollo humano. La causa de esa retardación está en el funcionamiento especial del sistema endocrino, en el caso del hombre.

«Retardación, esto es, la adaptación de un sistema de represión hormonal, que es responsable del mantenimiento de rasgos embrionarios en la Physis del hombre y de la llamativa lentitud en el ritmo evolutivo del mismo».

Cuando trastornos de tipo endocrino alteran esa retardación se producen deformaciones y se origina un desarrollo progresivo, semejante al de los antropoides. BOLK estudia minuciosamente los efectos que se producen, según el trastorno afecte a una u otra glándula de secreción interna: se cubre de pelo la superficie corporal del hombre, se cierra prematuramente la sutura craneana, aparece el prognatismo, etc..

«En nuestro organismo permanecen en estado latente una serie de propiedades que podríamos denominar pitecoides, que esperan solamente la anulación de las fuerzas que actúan como freno, para manifestarse en toda su potencialidad» (BOLK, citado por GEHLEN)

GEHLEN acepta decidido la teoría de BOLK, ya que sólo ella explica satisfactoriamente la singular estructura del organismo humano, con sus deficiencias (Mängel) y la no especialización. Ahora, una observación marginal, antes de proseguir nuestro estudio. El problema del origen del hombre o hominización es secundario para GEHLEN. La pregunta fundamental se refiere a la esencia, no al origen.

«Pues antes de preguntarnos por el origen de algo, necesitamos un concepto adecuado de aquello que se origina. Este libro se ocupa de los fundamentos científicos, analíticos., para obtener la determinación esencial» -del hombre-.

No obstante, el autor no oculta su pensamiento en este punto. Debe rechazarse categóricamente la teoría clásica que deriva el hombre de antropoides altamente evolucionados y especializados:

«Es una tarea imposible diseñar un esquema general realista de un antropoides, del que se pueda decir, que de él ha surgido el hombre, por evolución directa».

Hay dos orientaciones que hacen justicia al hecho de la no especialización en el hombre.

Primera. El hombre y el antropoide se han desarrollado paralelamente y tienen un muy lejano antecesor común. Como a este tipo primitivo hay que atribuirle, de algún modo, las dotes y condiciones previas para la hominización, hay que pensar que a partir de él se llegó por evolución directa hasta el hombre, en el que se conservan los primitivismos y la originaria no- especialización orgánica. Una rama lateral condujo hasta el antropoide, en la dirección de la especialización y de la "animalización" (Vertierung). Este tipo primitivo común, puede ser denominado, indiferentemente y con el mismo fundamento, homínido o antropoide y tuvo que poseer los caracteres esenciales que hoy constituyen la base del puesto singular del hombre.

Según esta hipótesis cabría esperar que los antropoides fosilizados son más semejantes al hombre que los antropoides actuales. La realizada confirma esta suposición. Tipos como el australopiteco o el parántropo serían restos tardíos de una rama lateral y muy temprana del tipo primitivo, antecesor común del hombre y del antropoide. A este esquema general pueden reducirse, por ejemplo, las teorías de ADLOFF y de OSBORN.

Segunda. Se puede aceptar, incluso, que el hombre descienda de antropoides relativamente no especializados. En tal caso debe admitirse una hipótesis complementaria o regla excepcional, que salve el hecho singular del fenómeno humano. Tal regla es, el caso aludido de BOLK, la ley de la retardación. Para SCHINDEWOLF, lo es la "proterogénesis".

GEHLEN se pronuncia por esta segunda orientación, en la forma presentada por BOLK y completada por VERSLUYS y PORTMANN. De acuerdo con la misma, opina que hay que buscar los antepasados del homo sapiens en la dirección del australopiteco, pero observa expresamente que en el problema de la filogénesis no se dispone de datos suficientes.

Recogiendo el hilo del pensamiento interrumpido, GEHLEN insiste en la singular estructura biológica humana y en su falta de especializacion, deficiencias que el hombre debe superar con la propia acción:

«El hombre presenta una peculiar indigencia biológica y compensa esta deficiencia sólo merced a su capacidad de tra-bajo y aptitud para la acción (Handlungsgabe), es decir, por medio de sus manos e inteligencia, por esta razón camina erguido, domina un amplio horizonte y dispone de manos libres» -sin que las tenga que emplear para desplazarse-.

Esta falta de especializacion explica que el hombre no esté constreñido a desarrollar su existencia en un escenario geográfico determinado, o sometido a precisas condiciones climatológicas, como lo está el animal.

«La falta de especializacion del hombre, su deficiencia orgánica, así como la sorprendente pobreza de instintos genuinos, constituye un complejo que responde a la «apertura al mundo» o, lo que es lo mismo, a la carencia de mundo cir-cundante (Unweltenthebung)».

Con estas descripciones hemos conseguido un esquema del hombre, una concepción estructural que no le define unilateralmente, recurriendo a la razón o al espíritu (SCHE-LER), como notas diferenciales:

«Tenemos, por el contrario, el proyecto de un ser orgánicamente deficitario y, por lo mismo, abierto al mundo, es decir, apto para vivir naturalmente no en un ámbito limitado del mundo, y ahora comprendemos el sentido de las determinaciones del hombre como «incompleto» o como ser que es «tarea de sí mismo»: Ello significa que la propia capacidad de existir de semejante ser es cuestionable, y la pura conservación de su vida un problema, cuya solución debe

afrontar el hombre abandonado a sí mismo, extrayendo los medios de sus propios recursos naturales. Este hecho le constituye en ser actuante. Ya que el hombre es apto para la vida, los medios para la solución del problema deben encontrarse en él mismo, y si la existencia es para él una tarea y una ocupación a través de toda la estructura del hombre. Todas las singulares capacidades humanas deben orientarse en orden a la cuestión: ¿Cómo es capaz de vivir un ser tan monstruoso (monströses Wesen), y con ello se salvaguarda la recta aplicación de la orientación biológica? Una consideración biológica del hombre no consiste en comparar su physis con la del chimpancé, sino en la respuesta a la pregunta: ¿cómo es capaz de vivir este ser esencialmente incomparable con cualquier animal?».

8. La "tarea" del hombre y la ley de la"exoneración"

El hombre, hasta ahora descrito, tiene una tarea (Auf-gabe) que consiste fundamentalmente en subsistir, en no sucumbir, en mantenerse en la existencia y prolongar su vida:

«La tarea del hombre consiste, en primer lugar, en conservar la vida. Esto se hace patente si se considera, por ejemplo, que no podemos atribuir a una comunidad humana otra tarea que la de conservarse en la existencia. Una consideración de la historia es suficiente para mostrar lo difícil de semejante tarea; ¿que se hicieron los cartagineses o los borgoñones, en otro tiempo pueblos poderosos?».

Con otras palabras, la tarea del hombre consiste en trocar las deficiencias originales en medios para la conservación de la propia existencia). El hombre está sometido a un exceso de estímulos exteriores (Reizüberflu-tung), a una infinidad de impresiones que se vuelcan sobre él, lo que constituye un hecho singular, si se compara con el animal. No se encuentra frente a un mundo circundante familiar de "excitadores", que con sus correspondientes "señales", provocan automáticamente los movimientos instintivos específicos, sino frente a un mundo sin fronteras y de posibilidades ilimitadas. Esta inmensidad, lejos de ser una ventaja, es un valor negativo, ya que el hombre se encuentra anegado y perdido en ese aluvión de estímulos e impresiones, desposeído de genuinos instintos para poder responder adecuadamente a las señales del exterior. Además, es incapaz de todo movimiento, cuando viene al mundo. El mundo es un inmenso escenario "sorpresivo", y de estructura insospechable. Previamente y con precaución debe el hombre ir ganando terreno, orientándose paulatinamente y adquiriendo, en su enfrentamiento con el mismo, una experiencia que la naturaleza le ha negado, hasta elaborarse su propia mansión, es decir, una segunda naturaleza, el mundo de la cultura, en la que se mueve con la misma naturalidad con que lo hace el animal instintivamente y a nativitate en su mundo circundante. El sector de la naturaleza transformado por el hombre en útil y disponible es la "cultura", la que, a su vez, es el fruto de la superación de la apertura al mundo o a la totalidad. Esta es su tarea, en la que nos presenta el hombre como ser actuante, tarea que, al mismo tiempo, nos revela el

proceso que GEHLEN denomina "exoneración", o alivio del lastre (Entlastung), que consiste en la liberación del gravamen original, transformando con la propia actividad las deficiencias de su constitución física en medios para la conservación de su vida.

Por medio de actos repetidos con esfuerzo, el hombre va adquiriendo costumbres. La energía ahorrada, una vez que se ha adquirido el hábito (liberación del lastre), puede emplearla en el desarrollo de las funciones más altas, en el plano de la vida intelectual y moral.

9. La acción

Los actos con que el hombre, ser actuante, lleva a cabo la tarea de mantenerse en la existencia presentan un doble aspecto. Eln toda acción humana se da lo que GEHLEN llama el aspecto productivo, que consiste en hacer disponible y aprovechable el mundo, mediante la superación de la superabundancia de estímulos. Con su propia actividad domeña las condiciones hostiles de la realidad circundante y la transforma en medio apto para la existencia. Además, todo acto -este es el segundo aspecto- tiene un sentido, no es anárquico, sino que es parte de una ordenación superior a toda la actividad humana (Lebens-führung). Es decir, el hombre no actúa a ciegas. Posee potencialmente y en germen la capacidad de ordenar su actividad, con vistas a hacer posible su existencia, sometida originariamente al riesgo y a condiciones adversas. En cuanto el hombre establece un orden jerárquico para sus actuaciones, es una escala que va de las inferiores a las superiores, logra un plan de vida, una orientación para su comportamiento en la vida. Sólo después de un ejercicio continuado y difícil, siguiendo esa orientación, es verdaderamente capaz de mantenerse en la existencia.

Con el material hasta ahora acoplado disponemos de los elementos indispensables para contemplar, en el terreno práctico, la actividad del hombre, esto es, el proceso en que se manifiesta como ser actuante. Esta descripción hará patente el enfrentamiento del hombre con el mundo y el desarrollo paralelo del proceso de la exoneración, a través de estadios diferentes, desde los más elementales movimientos sensomotores hasta el lenguaje, la vida intelectual y espiritual. Al mismo tiempo constataremos la vigencia de una misma ley estructural, que sin cambiar de sentido rige todo el proceso.

El hombre tal como viene al mundo es deficiente y no especializado. Un exceso de estímulos presiona sobre él, desde el exterior. Estos hechos le imponen la tarea de superar el ambiente extraño que le oprime y emprender, desde la más temprana edad, el proceso de la "exoneración". A su condición subjetiva de apertura al mundo responden fuera de él una infinidad de objetos, un campo inmenso de posibilidades, de tal modo, que siempre e indefectiblemente puede encontrar, seleccionar y aprovechar algunas de ellas. Con la propia actividad las puede transformar y convertir en medios, que vienen a reparar las deficiencias de su constitución biológica.

Así, actuante, comienza el niño a realizar una serie de movimientos, a través de los cuales entra en contacto con los objetos visibles e inmediatos. Paulatinamente se le van haciendo familiares y adquiere la experiencia de los mismos. La observación del sistema motor del niño nos revela en qué grado el hombre es "ser incompleto". El animal domina en un período, que oscila entre algunas horas y días, toda la escala de sus movimientos específicos, quedando el proceso totalmente cerrado y concluido.

Frente a este hecho se constata la plasticidad de la gama del movimiento humano y la infinidad de posibles combinaciones que el hombre puede desarrollar, en un largo proceso de aprendizaje. Son movimientos autodirigidos y controlados, según un plan más o menos consciente. Piénsese en la riqueza y complejidad de movimientos de un artista, de un deportista, o en los que requiere una obra de artesanía, frente a la monotonía de las formas de movimiento en el animal.

«Si nos preguntamos por qué el hombre dispone de tal diversidad de formas de movimiento, la respuesta no puede ser otra: su escala de movimiento es «no especializada». La ilimitada plasticidad de los movimientos y formas de actividad humana sólo es comprensible teniendo en cuenta el sin fin de realidades a que se enfrenta un ser abierto al mundo, debiendo poseer la aptitud de aprovecharse y disponer de algunas de ellas».

Los movimientos del niño adolecen de primitivismo, comparados con los del animal, porque contienen una infinidad de posibles variaciones, que el hombre debe desarrollar en contacto con los objetos de su contorno. El niño se familiariza con las cosas, las mira, las ve, las toca, en movimientos experimentales variadísimos, en los que las manos desempeñan una función decisiva, en colaboración con los sentidos, fundamentalmente el sentido de la vista.

El resultado es la elaboración del contorno, en el que se van destacando cosas que el niño valora desde el punto de su utilidad, y paulatinamente se va orientando en el mundo. Consumado el contacto y la verdadera experiencia, almacena y relega lo experimentado pero mantiene la valoración. Así, el mundo de sus percepciones está integrado por un conjunto de cosas relegadas, potencialmente reconocibles por medio de insinuaciones, que le permiten en un solo instante llegar a la experiencia final, sin recorrer los estadios intermedios para reconocer su utilidad práctica. Por ejemplo, las luces y sombras de la mitad visible de un objeto esférico son "insinuaciones" (Andeutungen) que nos revelan su peso, el material de que está hecho, su figura íntegra, etc., sin necesidad de repetir la experiencia originaria. Así, al mismo tiempo que se experimentan las cosas, mediante la coordinación de las sensaciones táctiles y visuales, se las dota insensiblemente de un acusado simbolismo, de tal suerte, que al fin los ojos solos, las dominan en una visión de conjunto y descubren en ellas su utilidad, sin necesidad del largo y penoso proceso de la experiencia primitiva.

Tan pronto como el niño es capaz de mantenerse de pie, sus manos se ven aliviadas (Enlastung) de la tarea de colaborar en la tarea del desplazamiento del cuerpo y pueden dedicarse a la experiencia de los objetos o conocimiento de las cosas, mediante el tacto. El niño contempla en las cosas primeramente sus propiedades táctiles -en una coordinación de las manos y la vista- y constata si son duras, ásperas, fibrosas, pesadas, ligeras, húmedas, etc. Después de un largo proceso es suficiente la percepción visual para reconocer en ellas al rico simbolismo que nos descubre su utilidad y orienta nuestra acción. En esta nueva fase, quedan las manos, a su vez, aliviadas de las funciones de la experiencia, libres de su función al servicio del conocimiento, y pueden dedicarse exclusivamente a fines productivos, al trabajo.

El mundo del hombre está, por tanto, constituido por símbolos que nos insinúan la utilidad y disponibilidad de las cosas: figura, peso material, dureza, etc.. Con ello, la infinidad de estímulos e impresiones que "sorpresivamente" presionaban, se reducen a una serie de centros, objetos, o cosas, perfectamente abarcables y que la vista alcanza en visión de conjunto. Cada uno de esos centros es un "símbolo", que con sus "insinuaciones" de fácil y rápida captación, sin que ello suponga esfuerzo alguno, nos delata la utilidad de los mismos y la posibilidad de introducir en ellos transformaciones, que amplíen su disponibilidad para nuevos usos.

«La inmediatez de la impresión y del influjo ejercido por el exceso de estímulos se rompe y se reducen a un míni-mum los puntos de contacto con la inmediatez, pero a un mínimum que entraña potencialmente la más alta posibilidad de desarrollo».

Tal es el esbozo de lo que GEHLEN denomina estructura simbólica de la percepción. A esta singular capacidad receptora del hombre, en la que colaboran las manos y la vista, corresponde una singular actividad motora, que le distingue radicalmente del animal, ya que en la misma estructura y constitución física de sus órganos del movimiento. Así como las cosas percibidas se reducen a una serie de centros ricos en simbolismo, que entrañan toda la serie de sensaciones táctiles, etc., así también y en forma paralela, las diferentes figuras y sucesiones del movimiento se reducen o concentran en "momentos", "fases capitales" o "nudos", que encierran en sí potencialmente el resto de los momentos de una serie o figura determinada del movimiento. A este fenómeno lo denomina GEHLEN estructura simbólica del movimiento,que en su origen y desarrollo está íntimamente vinculado con la estructura simbólica de la percepción. Toda sucesión o figura del movimiento es penosa en sus comienzos. Exige atención rigurosa en todos y cada uno de sus momentos. Sólo llega a dominarse a la perfección, siendo ejecutada a discreción, cuando se han seleccionado y forjado determinadas fases capitales. En ellas se resume la virtualidad de la figura del movimiento en su totalidad. Ellas acaparan la

conciencia del movimiento, mientras que el resto, es decir, las fases secundarias, se concentran en las capitales y se automatizan.

«El «momento fructífero» del movimiento representa la totalidad de la sucesión y es portador de la misma. Ejecu-tarlo significa dejar paso libre a la sucesión de su totali dad».

Esto puede observarse en el adiestramiento que requiere la ejecución regular de cualquier movimiento complicado, como ocurre, por ejemplo, en las prácticas deportivas. Piénsese en la iniciación indispensable para practicar el deporte del esquí o la equitación.

«El movimiento dominado destaca puramente los «nudos claves» de la situación, y deja que las formas intermedias discurran automáticamente, reguladas desde allí».

En todos estos procesos desempeña la fantasía funciones de capital importancia. Según GEHLEN, esta facultad sólo puede explicarse a la luz de la determinación fundamental del hombre como "ser actuante", esto es, en función de la acción. La creación de un núcleo de centros ricos en simbolismo, desde el punto de vista sensorial, y la formación de un repertorio de fases capitales del movimiento, desde el punto de vista motor, son, ante todo, una realización de la fantasía.

Además, para un ser abierto al mundo, que no vive en el ahora, sino que actuante debe emplearse en la tarea de sostenerse en la existencia, es indispensable para poder anticipar el mañana y, trasladándose, en espera anticipadora, al escenario de su futuro enfrentamiento con la rea-lidad, regular previsoramente su actividad.

«No sé qué sentido pueda tener esta facultad si no es el de ser un órgano para hacer frente a las condiciones de la existencia del hombre, del ser que abierto al mundo debe soportar las variaciones de cuanto se sale al paso».

En la fantasía descubrimos un aspecto pasivo, una actitud receptiva, en cuanto retiene en sí y conserva la vi-vencia de las situaciones experimentadas. Podemos dar el nombre de memoria, en sentido lato, a esta actitud. Pero además de ello, la fantasía retiene lo vivenciado, con el objeto de orientar el comportamiento en el futuro, partiendo de la base de las experiencias y situaciones anteriores.

«La memoria es un gravamen para el organismo, debido al sedimento de sus reacciones e impresiones precedentes, y supone un cierto encadenamiento al pasado, pero todo ello es el fundamento de una realización valiosa: hacer disponible ese pasado con vistas a la favorable superación de una situación que nos salga al paso y se proyecte hacia el futuro. En esta otra dirección, considerada en la perspectiva del futuro, la fantasía recibe las denominaciones de espera (Erwartwng), proyecto (Entwurf), o fantasía activa, en sen-tido estricto».

Pero volvamos al aspecto que aquí nos interesa destacar, esto es, a la función de la fantasía en el terreno de la estructura simbólica que depositamos en las cosas, al al-

cance de la vista, es una realización de la fantasía. Además, es posible establecer relaciones entre los diferen-tes centros simbólicos. A este fenómeno lo denomina GEHLEN "cambio de los *respectus*" (Wechselder Hinsichten). En la supervisión del campo simbólico aparece, una empalizada. El *respectus* originario de la misma indica: prohibido el paso. Puede cambiar el *respectus* y, en vez de considerar la empalizada como barrera prohibitiva, la considero como obstáculo que invita a saltar. Este fenómeno del cambio de los respectus, consiste, si lo que-remos expresar en una fórmula general, en tomar A por B, por ejemplo, una taza por un vaso, cuando quiero beber y no tengo un vaso a mi alcance; en tomar un pisapapeles por un martillo, etc. Es decir, algunas de las impresiones del objeto adquieren un carácter relevante, un "acento" especial, mientras que las otras se neutralizan. Tales caracteres relevantes pueden ser trasladados y emplearse en contextos muy diferentes del originario. Dentro de un grupo de impresiones c d E j g, una de ellas, E, se acentúa y adquiere un valor simbólico relevante, mientras que el resto se neutralizan. Esta valoración se inserta después en cualquiera otro contexto en que aparece la impresión E.

«Si alguien necesita, por ejemplo, una taza, y no dispone de ella puede perentoriamente echar mano de un vaso o de una cazuela: para él sólo es importante el carácter «redondo y cóncavo», neutralizando las otras propiedades del objeto; toma A por B, traspasando el acento sensorial de una deter-minada propiedad relevante».

«Tomar B por A significa esperar que en B se produzca la misma «sucesión» que se encuentra en A, segtin nuestro cálculo».

Todo cambio del respectus es en cierto modo reflejado y reproducido por los objetos mismos. Con ello las propias cosas reciben diferentes "valores significantes" (Bedeu-tungswerte), de acuerdo con los fines o figuras variables en que puedan ser empleadas:

«Un bastón puede ser empleado para señalar, para apoyarse o para golpear, según la situación y la naturaleza del propósito, y el propio bastón despierta nuestra atención en la dirección de ese respectus».

Así, al cambio de los respectus, por parte del sujeto, corresponde un cambio del significado (Bedeutungswechsel), por parte de las cosas mismas.

Todo este tipo de observaciones, que podemos captar en la estructura simbólica de la percepción, pueden apreciarse análogamente en la estructura simbólica del movimiento. En primer lugar, observamos que en la "fantasía del movimiento" se registra una anticipación de las diferentes fases de una figura o sucesión del movimiento. Y lo mismo de las variaciones posibles que se puedan introducir en una figura indeterminada. La base de esa anticipación radica precisamente en los "nudos" o fases capitales en que se concentra una figura del movimiento. También aquí se da el cambio de los *respectus*. Así, las posibilidades de variación y combinación que la fantasía abre al desarrollo del movimiento son

ilimitadas. De este modo, podemos ejecutar una figura del movimiento a partir de cualquiera de sus fases. En un proyecto de movimiento en cualquier fase e introducir allí otra figura nueva del movimiento. Su análogo mental podría ser: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 14, 21, 28, 35, ... Los niños suelen combinar el movimiento normal del caminar con el del saltar, éste, a su vez, con el de saltar sobre un pie, etc.

«Cuanto mayor es nuestro dominio y desenvoltura, en un sector determinado de situaciones, en el mismo grado son re-legadas nuestras percepciones a favor de sucesiones en la espera anticipadora de la fantasía, las cuales se han sedimentado tanto en nuestros movimientos, como en la contemplación simbólica concentrada de las cosas. Nuestras acciones, en las que se desenvuelve nuestra vida, poseen su fantasía del movimiento y de espera anticipadora. Las cosas están henchidas de indicios que delatan su utilidad y de directrices que regulan nuestro comportamiento, en el con-tacto con las mismas».

10. Los procesos cíclicos

GEHLEN llama "procesos cíclicos elementales" (elementare Kreisprozesse) al tipo de actividades o movimientos con que el hombre se enfrenta al mundo y lo hace objeto de su experiencia, lo elabora y se lo apropia.

El análisis revela un doble componente en esos movimientos. Son ejecuciones, o actividades del movimiento, y al mismo tiempo, tales ejecuciones son autoconstatadas. Presentan una configuración refleja, una estructuración cíclica, en cuanto que son movimientos que revierten so-bre la propia sensibilidad. GEHLEN describe algunos de los rasgos que tales procesos revelan:

a) Hay procesos sensomotores en los que a la ejecución motora acompaña un afecto sensible inmediato, una sen-sación que se produce en forma regular, de tal suerte, que el' propio movimiento engendra el estímulo para su reiteración y prosecución. Tales movimientos se automatizan fácilmente. Entre ellos se cuentan el andar y los balbuceos o sonidos sin significación que emite el niño de dos o tres meses. J. M. BALDWIN refiere sus observaciones al sostener en vilo a su hijo, sobre la superficie de una mesa, superficie que el niño podía rozar suavemente con los pies descalzos. Pudo observar cómo el niño, a los nueve meses de edad, realizaba alternativamente movimientos sucesivos, perfectamente regulados, de tal suerte que su cuerpo era impulsado hacia atrás. Es patente aquí, que el movimiento de las piernas produce una sensación especial en la super-ficie del pie, la cual es, a su vez, estímulo para la reiteración.

b) La elaboración y apropiación del mundo se realiza en acciones libres de presión pulsional. Es decir, hay procesos que no se proponen la satisfacción de una necesidad o impulso vital y los que se muestra, a todas luces, que la vida humana, considerada desde el punto de vista fisiológico, está estructurada para la acción, no para la reacción instintiva ante los estímulos del mundo circundante, como en el animal.

En los ensayos realizados por KÓHLER, se observa que el chimpancé es capaz de aprender y de desarrollar cierto grado de inteligencia, pero siempre bajo la presión de los impulsos y necesidades vitales y ante objetos concretos que satisfacen estos impulsos, como plátanos, naranjas, etcétera, mientras que el esparcimiento del niño, con todos los objetos posibles, se realiza libre de presión pulsio-nal (triebjrei)y sin el estímulo de la presa (Beute-reiz).

«Es comprobable la independencia de la cooperación vista-tacto-lenguaje respecto de las necesidades orgánicas elemen-tales. Este sistema encuentra su materia, motivo, desarrollo, satisfacción y perfeccionamiento ampliamente en sí mismo...».

c) Los procesos humanos son comunicativos, esto es, se realizan en un enfrentamiento con el mundo. El hombre -desprovisto de la ordenación de los estímulos que se da en la estructura instintiva del animal frente a su mundo circundante- debe descubrir su propio mundo, apropiársele y elaborarle, porque es ser abierto al mundo. El carácter comunicativo de la experiencia debe entenderse como una especie de "entretenimiento" sensomotor con las cosas.GEHLEN habla continuamente de "trato" (Umgang). Se refiere concretamente a este contacto comunicativo con las cosas y no a la convivencia y familiaridad humana, ya que este aspecto, presuponiéndolo, lo coloca entre paréntesis en su investigación.

d) El hombre posee la facultad de hacer de la subjetividad de la sensación óptica o táctil un dato teórico, es decir, objetivarla, "independizarla", "alienarla". GEHLEN denomina este proceso "autoalienación" (Selbstent-fremdung) y toma el término de los escritos de los idealistas románticos alemanes.

Citando a GUERNSEY aduce el caso de un niño que estando en la cama se da un golpe contra una arista y se hace daño en la frente. Interrumpe, de repente, el llanto, se incorpora y golpea con insistencia la cabeza, en el mismo sitio en que experimentó el dolor. GEHLENve en este hecho un fenómeno originario humano (Urphánomen):

«El sistema motor humano ordenado a la plasticidad y autodeterminación debe primeramente ser aprehendido en sí mismo y la autopatía (Selbstgefühl) de la propia actividad es la fuente originaria del placer que se experimenta en esos movimientos, ... por medio de las sensaciones del caso se le hace patente al niño un autosentimiento alienado del movimiento, y este descubrimiento es una nueva, estimulante e inmediatamente repetida posibilidad».

Los dos ejemplos más característicos de la objetivación o alienación son el de la emisión del sonido, en el que el hombre se comporta activamente al emitirlo y pasivamente, al captarlo en el oído; también en el tacto, concretamente en la mano. En ambos casos manifiesta el movimiento un carácter reflejo, al ser objetivada la sensación. Ello proporciona en el más alto grado, la vivencia de la propia actividad alienada.

e) Rasgo común de los denominados procesos cíclicos es el ritmo. Son rítmicos o susceptibles de acomodación a un fluir rítmico:

«El ritmo parece ser la forma originaria del flujo en que tales movimientos se estructuran. El sentimiento vital se revela en forma siempre renovada, a través del movimiento autoconstatado, en la propia sensibilidad, en incesante fluencia rítmica, a la manera de un hondo alentar; se revela en la vivencia de la propia actividad alienada, y sin embargo profundamente íntima, al enfrentarse con el mundo».

f) Las ejecuciones en las que la acción produce el estímulo para su reiteración y perfeccionamiento son, en cierto sentido, "libres" o "autosuficientes". Se autonomizan en alto grado. Se alejan de la motivación inicial y se desarrollan con independencia progresiva respecto a la situación que constituyó el punto de partida. Pero los procesos cíclicos revierten sobre sí mismos, ya que el enfrentamiento con los objetos enriquece el proceso en sí, y el movimiento asi enriquecido es potenciado, para ocuparse en nuevas tareas, desembarazándose de los vínculos iniciales.

«Se rompe paulatinamente con la situación que constituye el punto de partida y los movimientos se concentran intensamente en sí mismos»...

«Los productos de la actividad creadora del niño, sus garabatos y construcciones, en principio, carecen de «significado» en sí mismos, siendo resultado de un ensimismamiento y arrobo en actividades sensomotoras, las cuales poseen una cierta autosuficiencia y están libres de la presión de la situación, y de cuanto, desde otros puntos de vista, sea parte integrante del «ahora» ».

El comportamiento que se delata en los procesos cíclicos es específicamente humano, siendo completamente ajeno y extraño en la vida del animal.

«La estructura del movimiento y de la percepción hasta ahora descrita, sin haber llegado todavía en nuestro estudio a las altas funciones de la inteligencia, es exclusivamente humana. Ningún animal posee la plasticidad del movimiento humano, la calidad sensible de nuestros movimientos, la cooperación entre la vista y la mano, la ilimitada apertura al mundo que poseen los sentidos humanos. El animal muestra una torpe indiferencia frente a todas las posibilidades, percepciones que no hacen relación a sus necesidades vitales o no estimulan sus impulsos; tiene «mundo circundante», no tiene «mundo» ».

La actividad aquí rápidamente descrita, que se origina en los procesos sensomotores, se prosigue, luego, a través del lenguaje y de toda la actividad espiritual del hombre. En ello observamos un proceso único -el de la exoneración- regido por las mismas leyes en todas sus fases. Hacer visible este proceso en todos sus estadios y destacar la mutua implicación y condicionamiento de todo y cada uno de sus elementos, desde la constitución física hasta la actividad espiritual es el propósito de la orientación antropobiológica, ensayada por GEHLEN.

11. El problema del lenguaje

Hasta ahora hemos seguido al hombre en las fases iniciales de su enfrentamiento con el mundo. Como actuante ha desarrollado sus facultades motoras. Paralelamente ha superado la hostilidad de lo desconocido, reduciendo a un círculo familiar de símbolos los objetos de su mundo circundante. Su sistema sensomotor, esto es, movimiento y percepción, en colaboración estrecha, han creado un mundo que ya no es extraño ni hostil, sino íntimo.

En esta misma dirección opera el lenguaje. De este subsuelo e infra-estructura (Unterbau) brota el lenguaje, en ininterrumpido proceso progresivo. La superación del campo de símbolos dispensa de la necesidad de volver a palpar y observar cada una de las cosas para hacerla familiar. La palabra, símbolo de orden superior al visual, alivia incluso de la necesidad de emplear la vista en la supervisión. La palabra asume las funciones de la visión y la supera:

«Toda realización simbólica, y fundamentalmente el lenguaje, entraña la calidad de la exoneración».

Sólo a la luz de los procesos sensomotores y considerándolo como parte integrante de los mismos es posible una explicación satisfactoria del lenguaje. Sólo con excepciones contadísimas, y en tal caso, con una visión muy limitada, se ha ocupado hasta hoy, la filosofía del lenguaje del aspecto motor del mismo.

«Hasta hoy (1966), toda la filosofía del lenguaje, con la posible excepción de Noiré, es unilateralmente intelectualista, en cuanto que acostumbra a investigar el lenguaje partiendo del conocer, interpretar (Ausdeuten), simbolizar. E incluso allí donde ya no se hace esto, sino que con K. Bühler se considera la «representación» (Darstéllung) sólo como una de sus funciones junto a la anunciación (Kundgabe) y comunicación (Mitteilung) en tal caso se amplía sin duda el punto de vista hacia una dimensión sociológica, pero se suele pasar por alto el aspecto motor propio del lenguaje».

Toda manifestación de la interioridad, realizada por medio de una articulación fonética, o de una palabra, es ante todo y en primer lugar un movimiento como otro cualquiera.

12. Raices del lenguaje

Partiendo de este punto de vista, GEHLEN explica el fenómeno del lenguaje por medio de hechos diferentes que denomina raíces (Sprachwurzeln). En esta dirección se encuentran los antecedentes de NOIRE y HERDER. El error de ambos consistió en recurrir a una raíz única para explicar el hecho del lenguaje.GEHLEN, por el contrario, opina que las raíces son varias. Cada una de ellas ilumina un aspecto interesante de la cuestión, partiendo de la experiencia originaria en la que el hombre se nos muestra como "ser actuante".

a) Primera raíz. Es la denominada "vida del sonido" (Leben des Lautes). Con esta expresión alude GEHLEN fundamentalmente a los primeros balbuceos

(lallen) del niño. La "vida del sonido" es una comunicación puramente sensible con el exterior, que consiste en escuchar, repetir, volver a escuchar y flexionar sonidos, tanto propios como ajenos. Con ello se regula paulatinamente la capacidad de articulación del niño.

El movimiento es algo connatural en el niño. Al movimiento de sus labios cuando chupa y al movimiento de sus miembros en general se suma, como variación, el balbucir, que lleva en sí mismo el estímulo para su repetición. Esto constituye propiamente la primera raíz del lenguaje. GEHLEN insiste en que esta actividad es pura comunicación sensible, no es todavía vehículo del pensamiento.

«El sonido emitido -que es de suyo un movimiento- es escuchado, perteneciendo la fonación al tipo de procesos que producen por sí mismos el estímulo para la reiteración. Aquí, no debe atribuirse todavía «significado» alguno al sonido y, sin embargo, se observa que el niño pequeño «monologa», balbuciente, consigo mismo; cuantos sonidos emite los escucha simultáneamente, para emplearse de nuevo en el menester de la repetición».

La actividad balbuciente del niño (la-la-la) y el dominio progresivo de las series articuladas, sin significado, se observa ya en el lactante de dos o tres meses. Entonces adquiere un repertorio de posibilidades fonadoras, que aprende a emplear ordenadamente más tarde.

Este afán de repetición del sonido escuchado constituye un caso semejante al ejemplo aludido del niño que se golpea en la frente, reiterando el doloroso ejercicio. GEHLEN lo interpreta en forma análoga: se trata de la vivenciación de la propia actividad; es el fenómeno originario de la autoalienación. El niño en el balbucir entrecortado, no se comunica con nadie. Desarrolla, desde luego, su capacidad fonadora y, al mismo tiempo -esto es lo que fundamentalmente nos interesa aquí-, en la propia actividad fonadora, se vivencia a sí mismo, se enfrenta consigo mismo, hace un dato de la propia actividad y adquiere el sentimiento de sí mismo (Selbstentfremdung).

«El hecho fundamental de este sistema fonética-auditivo es la dualidad del sonido, que es tanto realización motora del aparato fonador como impresión sonora que retorna, siendo recogida en el propio oído. Frente al sonido producido por nosotros mismos nos comportamos activamente, en cuanto que lo articulamos, y pasivamente, en cuanto que el producto de la propia actividad retorna sin esfuerzo a nuestro oído. Sólo en el sistema táctil de la mano (Tastsystem der Hand), que muestra también la dualidad activo-pasiva, es tan notoria como aquí la facultad de la «propia actividad alienada» (entfremdete Eigentatigkeit)».

Por lo demás, ya que el sonido viene siempre e indefectiblemente de fuera a impresionar el oído, es indiferente que, en este entretenimiento, el sonido sea emitido por el niño o por una persona extraña. Siempre entraña en sí el estímulo para la repetición.

«...el adulto pronuncia para el niño la sucesión fonética «re-rere». El niño escucha atento, su rostro adquiere una expresión que denota notorio esfuerzo, grita con fuerza, entrecortadamente, y rompe a llorar. Al fin, sonriente, con gran esfuerzo, pronuncia con lentitud: «rerere» ».

Resumiendo, los sonidos son simultáneamente ejecuciones motoras e impresiones recogidas en el propio oído. Son movimientos que revierten sobre la propia sensibilidad y engendran el estímulo para su repetición. El niño se vivencia a sí mismo en su vitalidad alienada; se enfrenta consigo mismo en cuanto hace un dato de su propia actividad.

«La función de la comunicación -apertura de la propia interioridad-, que es asumida posteriormente por el lenguaje, casi en exclusividad, tiene sus raíces en esta elemental comunicación» -de la vida del sonido-.

b) Segunda raíz. La apertura. El carácter elemental de comunicación que todavía no es vehículo del pensamiento aparece también en la segunda raíz del lenguaje, que GEHLEN denomina "apertura" (Offeriheit) y también "reacción expresiva de la voz ante las impresiones visuales" (Lautausdruckauf Seheeindrücke). Es simplemente el barbullar (Anplappern) exultante del niño ante lo contemplado, el interés fuertemente matizado de alegría que manifiesta todo niño despejado ante impresiones llamativas del mundo exterior. GEHLEN precisa esta raíz con una cita de GEIGER:

«Y en el sonido originario (Urlaut) que constituye el germen de todo idioma, debemos presuponer una tal expresión, carente de todo objetivo, es decir, el puro impulso a la autoexteriorización, el dar rienda suelta a la exultación que produce lo contemplado».

Tal apreciación muestra que esta raíz del lenguaje, lo mismo que la tercera, tiene su origen en el enfrentamiento con el mundo y superación del mismo mediante movimientos comunicativos, es decir, tiene el origen dentro del proceso en que colaboran la vista y las manos.

La apertura es un fenómeno típicamente humano. El animal es hermético (verschlossen).Nunca logra liberarse de la presión de las circunstancias y en cada situación se hace patente el peso de los instintos y de las necesidades vitales. No consigue "dexonerarse" de sí mismo, ni del mundo, mientras que el hombre, expuesto a la sobreabundancia de estímulos, es ser abierto al mundo. Esta apertura responde a la liberación de la presión del medio ambiente, como corresponde a la constitución morfológica de un ser no especializado. Lo que hemos llamado "interés exultante ante lo contemplado" es la autofruición de una subjetividad que, pródigamente dotada, se desborda. Es la subjetividad de un ser que se siente impelido por una constitución pulsional superabundante y libre, es decir, no sujeta a buscar la satisfacción concretísima, en forma de-terminada y casi automáticamente, de cada movimiento instintivo así como el hombre padece una "reducción" de movimientos instintivos, hasta tal punto que GEHLEN los

considera casi nulos en él, en lo referente a la vida pulsional, defiende el autor una riqueza ilimitada, un exceso de energía pulsional (Antriebüberschus).

«La teoría de la superabundancia pulsional (Max Scheler) alude a la fuerza pulsional (Triebkraft) exonerada, liberada, gracias a una reducción de los instintos y del encadenamiento de los mismos al mundo circundante; dicha fuerza es utilizada como energía fundacional (Leistungsenergie) y está a disposición de las exigencias permanentes y crónicas del hombre, tal como corresponde a un ser pobre en instintos y radicalmente inseguro».

Este exceso le abre al hombre las metas más diferentes para emplear sus energías vitales. Su manifestación suprema le lleva a buscar el riesgo por el riesgo. Sólo así es explicable la lucha improductiva de los polinesios con la tempestad, en endebles embarcaciones, por el puro placer de navegar en condiciones adversas. Lo mismo hay que decir del riesgo de la navegación aérea en sus primeros intentos. Es la autofruición de un ser dotado de una estructura pulsional riquísima y no especializada, sino abierta a la totalidad, estructura que en su estado adulto puede abarcar todos los posibles ideales culturales, desde el deporte hasta el arte.

En esta raíz del lenguaje, el niño adquiere la de su propia interioridad y se abre a la totalidad, en una serie de movimientos que son comunicación con el mundo externo y "expresión" de la propia interioridad:

«El fenómeno fundamental de toda expresión es la apertura, la autovivenciación de la interioridad, la que sólo es captable en sí misma cuando simultáneamente es captada como movimiento. «Expresión» es un hecho puramente humano y en él hay que distinguir principalmente dos aspectos esenciales: una estructura pulsional (Antriebstruktur) abierta al mundo, aliviada de las necesidades vitales (beäürfnis-sentlastete) e integrada en una vitalidad sobreabundante y comunicativa; en segundo lugar, virtuosismo en movimientos en los que no se pretende un provecho práctico (ohne Brfolgswert), movimientos autoconstatados, que constituyen la base de nuevos movimientos de rango superior, que son a su vez comunicativos».

En la "reacción de la voz ante lo contemplado", como raíz del lenguaje, se trata de la vitalidad del niño, expresada fónicamente, ante la gran afluencia de impresiones externas. Debe ser valorada como movimiento expresivo:

«a quien haya observado a los niños en su barbullar y en su «acoger con júbilo» (Begrüsen) no le quedará la menor duda de que se trata de una de tantas formas de movimiento, como puedan serlo el movimiento rítmico de los pies, la agitación de los brazos, el abrir y cerrar de ojos... Yo diría: con naturalidad fluye la automanifestación del niño en el cauce fónico frente a los estímulos. Se vivencia a sí mismo, goza de la vitalidad del propio comportamiento y de su capacidad de reacción, las cuales están exentas de coacción, es decir, experimenta el desarrollo de su interior, en su desbordamiento hacia afuera, justa y preferentemente en la expresión fónica».

c) Tercera raíz. El reconocer (Wiedererkennen). De la segunda raíz, esto es, de la reacción de la voz ante lo contemplado, y sin que sea posible establecer una separación exacta, brota una tercera raíz, a saber, el movimiento fónico, en el que se delata el fenómeno del reconocer.

GEHLEN entiende por reconocer, la conciencia que un ser tiene de encontrarse en una situación que no es nueva para él. Conciencia que se extiende a la situación general experimentada y también a cada una de las partes o elementos que la integran. Puede decirse que cuando se presenta tal situación, el ser vivo reacciona siempre en forma semejante.

«...la repetición de la «misma» impresión responde un com-portamiento semejante».

Este fenómeno no es privativo del hombre. Se observa también en el animal. Pero en el animal se conserva en un estadio que podríamos llamar inicial, el cual se registra también en el niño pequeño. Dicho estadio inicial puede describirse como una reacción del sistema motor en general ante ciertas impresiones o situaciones. El reconocer es fenómeno estrechamente vinculado con todo el sistema motor. En el hombre el proceso no se detiene, sino que avanza, bajo la ley de la "exoneración". La respuesta o reacción inicial de todo el sistema motor se hace paulatinamente más débil y tiende a desaparecer. En este estadio de madurez y desarrollo perfecto es la voz, el sonido emitido, el que reacciona ante la impresión, quedando el sistema motor exonerado o aliviado de las funciones de responder a las impresiones.

«El reconocer opera fundamentalmente en esta línea de la «exoneración» de los movimientos corporales, siendo la voz la que asume estas funciones, bajo la dirección del sentido de la vista». Como caso típico de esta forma originaria de respuesta de todo el sistema motor ante lo recordado aduce GEHLEN en el caso descrito por FREYER, quien observó a un niño embebido ante unas cuantas botellas y botes de harina lacteada, sin pronunciar una palabra, con expresión anhelante, los brazos extendidos y tensas las manos. Otro niño solía jugar con un muñeco que estaba a su alcance, mientras lo envolvían en los pañales, sobre una cómoda. Luego estuvo ausente de la casa paterna durante seis meses. Al regresar, siendo ya de año y medio, en el momento en que le colocaron sobre la cómoda para vestirle, el niño tomó inmediatamente el muñeco cercano, para jugar, tal como lo había hecho siempre antes de la partida.

El proceso, según GEHLEN, es el siguiente. Ante determinadas impresiones se producen siempre los mismos y determinados movimientos de respuesta. La disposición inicial (Ansatz) del organismo para tales movimientos desencadena toda la gama de recuerdos, los cuales se integran como anticipación, expectación o espera (Erwartung), antes de que se produzca la respuesta general motora:

«...pues es una ley fundamental de la vida de la fantasía que los recuerdos siguen inmediatamente a las disposiciones iniciales motoras (motoriche Ansätze), se sitúan en sus cauces y actúan anticipadamente como espera de la acción».

«Los recuerdos registrados en forma puramente pasiva en nuestra fantasía, son actuados, movilizados y decantados por medio de nuestros conatos motores o disposiciones iniciales del movimiento, de tal suerte que son efectivos, como fantasmas anticipadores, en la dirección de nuestras acciones».

En el reconocer hay, pues, dos momentos fundamentales. El primero es una fase mecánica muy breve, que consiste en la coordinación automatizada e instantánea entre una impresión externa y una disposición inicial para el movimiento (Bewegungsansatz), que es, a su vez, residuo y resultado de experiencias y comunicaciones anteriores. La segunda fase es más rica y vital. Los recuerdos salen al paso de la impresión, la acción se emplea enfrentándose en movimientos concretos con el objeto conocido. El reconocer se mantiene dentro de estos cauces motores en el animal, siempre. En el niño, sólo inicialmente. Pues muy pronto se observa que en el niño disminuye, hasta desaparecer, la reacción de todo el cuerpo y la respuesta se produce sólo mediante movimientos fónicos (Lautbewegun-gen). Este es un fenómeno de exoneración típicamente humano.

Entre los movimientos con que el niño reacciona frente a las impresiones de los sentidos poseen una relevancia especial los fónicos. El gran investigador del fenómeno del lenguaje, JESPERSEN, rechaza la afirmación de que las primeras manifestaciones del niño sean exclusivamente expresión de deseos y exigencias. En ellas exterioriza su alegría ante la contemplación por ejemplo, de un sombrero, de un juguete, etc. Se trata aquí de aquella "alegría exultante ante lo contemplado", de quien impulsa el propio desarrollo, orientado hacia el mundo en una apertura autofruitiva.

De todos estos movimientos son los fónicos los que tienen un rango relevante, son los más inteligentes y los más ricos, entrañando una mayor satisfacción y mayores posibilidades de éxito, como se verá en la cuarta raíz (Appel o llamada –Ruf-), que al producirse obtiene rápida respuesta y satisfacción.

«Y de este relevante sistema se sirve reconocer: ya no son las relaciones de todo el cuerpo las que responden a las impresiones, sino progresivamente este movimiento rico en resultados prácticos. La ley según la cual el reconocer exige un cauce motor en el desarrollo, mantiene su vigencia, pero esta función es asumida por el tipo de movimiento que aventaja a los demás en posibilidades comunicativas, en la viven-ciación de sí mismo...».

Tampoco en esta raíz puede hablarse del elemento fónico como vehículo del pensamiento o expresión de conceptos. Antes bien, se trata simplemente de manifestaciones fónicas ante lo reconocido, que adquieren una forma concreta, en cuanto a ciertas situaciones típicas se res-ponde de manera igual, por medio de emisiones fonéticas.

«Tales emisiones en forma de lal-la... (Lallworte) frente a hechos agradables o desagradables no son puramente emi-siones afectivas, tampoco son «nombres», sino específicas reacciones del reconocer».

Podemos resumir el reconocer, como raíz del lenguaje, de la siguiente forma. Impresiones repetidas son respondidas en movimientos comunicativos de todo el sistema motor. Entre estos movimientos se destacan notoriamente los fónicos. Ellos permiten responder incluso a estímulos lejanos -los que impresionan los sentidos de la vista y el oído- mediante acciones determinadas, en las que se inserta la gama previa de los recuerdos. Así, se definen, delimitan y precisan determinadas respuestas fónicas a impresiones que se presentan reiteradamente. Al mismo tiempo se realiza el proceso de superación o exoneración de las respuestas primitivas que no tenían carácter fónico.

Dentro de este contexto explica GEHLEN el nacimiento del hombre o designación de objetos mediante la asociación de las impresiones visuales y la voz, a través del proceso del reconocer. El sonido que retorna de fuera a nuestro oído hace posible una "asociación" entre el sonido mismo y el objeto visual que se destaca en el mundo externo, sea persona o cosa. Esta asociación de impresión visual y sonido se consuma activamente en el movimiento en que se desarrolla el proceso del reconocer, lo que constituye el nacimiento del nombre. El fenómeno consiste en dejar discurrir siempre la misma intención, como respuesta a impresiones semejantes. El símbolo en que se concretiza esa forma de reacción es la palabra o nombre que designa la cosa, siendo la voz la portadora del fenómeno del reconocer.

«La asociación de la impresión visual y el sonido se produce activamente en el movimiento en el que se desarrolla el proceso del reconocer. Así, se origina aquí la palabra por medio de la conexión fónico-motora de los órganos de los sentidos»

. El niño oye la voz que le viene de fuera y la reproduce. El sonido escuchado y reproducido despierta el repertorio de recuerdos pasivos de su fantasía (los cuales son fruto, a su vez, de las experiencias anteriores en que colaboraron las manos y la vista hasta elaborar sus centros simbólicos y relegados). Ese repertorio de recuerdos actúa como espera anticipadora. Si esta espera anticipadora se frustra y queda insatisfecha, por ausencia de la cosa, se dirige sin embargo la misma intención hacia la cosa reconocida, sin que ésta esté presente, Tal frustración señala el nacimiento del pensamiento. Esta vivencia de frustración hace que el niño capte la intención (que fluye a través del sím-bolo hacia la cosa) en sí misma. GEHLEN afirma que en el momento en que esto ocurre ha surgido el pensamiento, siendo provocado su nacimiento por una vivencia de frustración.

«El pensar es originariamente inseparable del hablar y significa la intención que discurre hacia la cosa, en el sen-tido fónico».

GEHLENinsiste en que este fenómeno sólo se da dentro de la vida en sociedad. Cuando el niño reacciona y responde en forma reconociente ante lo que ve, se consuma una asociación inconsciente. Pero tal asociación es infecunda, porque toda la acción permanece encerrada en sí misma, esto es, constituye un

circuito cerrado. La asociación sólo es fecunda cuando la impresión acústica viene de otro y, después, el niño la imita y reproduce.

«Sólo cuando el niño oye el mismo sonido que le viene de fuera y lo reproduce, sólo entonces se activa, por medio de ese movimiento, el recuerdo como espera anticipadora y ocurre, además, que en el sonido puramente escuchado y reproducido discurre la misma intención hacia la cosa, sin que la cosa se encuentre presente. En esta vivencia de frustración, altamente significativa, se aprehende a sí misma la intención o espera anticipadora que fluye en el sonido fónico (Sprachlaut). Tal es en realidad de verdad el nacimiento del pensamiento: una desilusión».

d) Cuarta raíz. La llamada o Appel (Ruf). Debido a su deficiencia biológica el niño no sabe ni puede expresar con precisión sus necesidades y exigencias vitales. Lo hace mediante una inquietud e intranquilidad de su sistema motor en general principalmente -una vez más nos encontramos con este fenómeno- en el "lal-la-lear" y en la formación de sonidos inarticulados, pero sin poder precisar ni concretar la dirección de sus necesidades. Inicialmente esas expresiones son manifestación indiferenciada de su necesidad. Muy pronto aprende el niño, que las necesidades que exterioriza en la forma indicada, son satisfechas desde fuera, desde el mundo exterior. A las señales de inquietud y desasosiego acude siempre alguien, quien como por obra del deus ex machina satisface su necesidad. Dentro de esas señales, son las fónicas las más ricas y predominantes. Pronto se acostumbra el niño a este fenómeno, asociando las necesidades a su satisfacción, en la emisión del sonido. Es decir, inserta en el movimiento fónico la intención de obtener la satisfacción. En ese momento adquiere el movimiento fónico el carácter de voz de auxilio, de toque de alerta o llamada. Todo eso es lo que entiende GEHLEN por la llamada, como raíz del lenguaje.

«El niño de tres meses emplea ya el grito de alarma -al que una vez siguió la satisfacción del deseo- con la intención de obtener ayuda... El niño de tres meses adquiere el sentimiento de la propia actividad y de la posibilidad del incremento de sus energías disponibles solamente a través del brío incontenible de su voz. En esta dirección, dispone del recurso para superar las situaciones de necesidad y malestar, estableciendo, además, por medio de la voz un contacto y comunicación con el mundo exterior, a través del punto vital más importante. Si en medio del desasosiego se abre paso la intención de obtener ayuda, medio de la voz, entonces tenemos la llamada».

Es muy posible que en los animales se de el fenómeno de la "intención" y es incuestionable que los animales superiores poseen la facultad de "tener en cuenta" los resultados obtenidos en el ejercicio de una determinada actividad, para aplicarlos posteriormente. Los chimpancés de KÓHLER, escarbando con palos, encontraron casualmente raíces comestibles. Con la "intención" de obtener nuevos hallazgos se afanaban posteriormente en la misma actividad. Sin embargo, no

poseen lenguaje. Pueden, por ejemplo, dar un "grito de alarma" avisando del peligro a los semejantes. Pero, entre otras condiciones indispensables, que de ninguna manera se dan en el animal, están fatalmente encadenados a la situación. Ningún animal puede reproducir en una situación cualquiera y fuera de peligro el "grito de alarma", porque no disponen libre-mente de la voz, sino sólo cuando la situación les impulsa a ello. Mientras que es condición indispensable del len-guaje genuino la libre disponibilidad de la voz en todo momento. Es de capital importancia la influencia que la llamada ejerce sobre la vida pulsional del hombre (Antriebsleben). Debe suponerse que el niño acusa las necesidades de índole fisiológica, sin que sepa concretarlas, por medio de un estado general de insatisfacción e inquietud frente al caos de estímulos desagradables, tanto interiores como exteriores. La llamada constituye un paso definitivo en la precisión y determinación de esas necesidades. En la voz o sonido se concretiza una conexión vivencial muy precisa, por ejemplo, la correlación: hambre-llamada-saciedad:

«En el caso muy elemental de la llamada se trata, por tanto, de la ordenación y precisión de una necesidad vital en su orientación hacia la satisfacción...».

e) Quinta raíz. Los gestos fónicos (Lautgesten).GEHLEN entiende por gesto fónico las articulaciones o expresiones que acompañan generalmente a una actividad. Este fenómeno se aprecia ya en niños muy pequeños. Salvando los matices impuestos por el medio y la índole individual, observa GEHLEN que a los siete meses los niños acompañan sus movimientos de hilaridad con la expresión *ada*; y las reacciones de defensa o respulsa van acompañadas de la expresión *dada*. Estas expresiones son tan va-riadas como pueden serlo los diferentes movimientos, es frecuente en la actividad del hombre el concurso del elemento fónico-motor. Con otras palabras, el hombre suele acompañar su actividad con una serie de sonidos articulados. El autor suele aplicar a este hecho la designación "música de acompañamiento" (Begleitmusik). También lo denomina gesto fónico.

Es pues un hecho, que diferentes figuras o series de movimientos conjugados poseen una "música de acompañamiento" de tipo expresivo-motor. En la entrada de este fenómeno debe suponerse una ley configuradora, según la cual, a la progresiva precisión que se va logrando en la percepción y en las diferentes actividades corresponde también una precisión de la "música de acompañamiento" fónico motora.

Si se admite que actividades precisas determinan la aparición de un acompañamiento fónico, que inicialmente es una expresión de tipo afectivo, hemos dado con la clave para explicar el origen de las palabras de propia invención, con las que los niños acompañan sus acciones. Es muy sugestivo el caso presentado por JESPERSEN, de un niño americano, que al mismo tiempo que movía un palo de izquierda a derecha y viceversa, sobre una alfombra, exclamaba *jazing*, palabra inventada por él. Es decir, tenemos el caso de una precisión en el acompañamiento fónico correspondiente a una precisa forma de actividad. Este es el sentido estricto

de la expresión "gesto fónico", que en cuanto raíz del lenguaje alude al nacimiento de palabras que en su origen están siempre vinculadas a situaciones concretas dentro de la actividad del hombre. Este fenómeno, como raíz del lenguaje, ha sido amplia-mente estudiado por NOIRE, habiendo seguido después la misma orientación VOSSLER, AMMANN, JESPERSEN. El error de NOIRE consistió en querer explicar el fenómeno del lenguaje a base de una sola raíz, con lo que su teoría resulta forzada, al derivar de su hipótesis "voz en la acción" (Aktionslaut) hechos que difícilmente encuentran explicación satisfactoria en la misma. Por lo demás, su orientación contiene intuiciones geniales. NOIRE deriva el lenguaje de sonidos expresivos con los que el hombre primitivo acompañaba su actividad colectiva, sonidos que a través de esa situación y circunstancias llegaron a adquirir un sentido alusivo a la misma actividad:

«La palabra es en su origen la expresión del relevante sentimiento común que acompañaba a la actividad colectiva» (NOIRE, citado por GEHLEN).

Según NOIRE toda actividad colectiva era acompañada de melodías o exclamaciones, habiéndose desarrollado la palabra sobre la base de la cadencia común, del sonido comunmente articulado y comunmente comprendido:

«La característica especial de este sonido es que recor-daba una actividad determinada y era comprendido como tal» (NOIRE, citado por GEHLEN).

NOIRE se imagina concretamente al hombre primitivo empeñado en labores colectivas, como cavar, trenzar, etc. Las voces de acompañamiento recibían un significado determinado, alusivo a la acción realizada, debido a que la función intelectiva se asociaba o trasladaba secundariamente a la tarea practicada en común. Luego en un nuevo proceso, los significados de tales palabras, determinantes de la acción, se transferían a los efectos de la acción, esto es, a los productos: la cueva, la fosa, el trenzado, etc. En resumen, los diferentes lenguajes son el resultado de la traslación del significado de las acciones a los objetos. La teoría de NOIRE contiene observaciones agudísimas y también defectos de bulto. Desconoce la singular estructura de la percepción y del movimiento en el hombre, la estructura simbólica de la percepción y la función de los respectus, patentes en el análisis del movimiento humano.

«El –NOIRE- reaccionaría con perplejidad, si tuviera que dar razón del comportamiento de sus hombres primitivos antes de que alcancen la edad adulta y de que realicen con sentido trabajos colectivos. Pero tiene cierta idea de las raíces prácticas y comunicativo-motoras del lenguaje, y barrunta la gran importancia de la colaboración entre la mano, la per-cepción y el lenguaje».

El hombre, gracias a la plasticidad descrita de sus movimientos puede desarrollar infinidad de combinaciones en los mismos. Como vimos, gracias a la fantasía y a la apertura a la totalidad de su capacidad de percepción, puede realizar un movimiento partiendo de su fase inicial o de cualquiera de la fases intermedias. Lo puede interrumpir en el punto en que le plazca e intercalar en una misma figura

del movimiento las figuras correspondientes a otros tipos de movimientos muy diferentes. Piénsese, por ejemplo, en el ritmo combinado que introduce compases diferentes en una misma melodía. Una sola fase de una figura del movimiento puede desencadenar el movimiento en su totalidad. En todo movimiento hay fases muy fructíferas que entrañan en sí potencialmente todo el movimiento. Es suficiente tener presente un punto culminante para que todos los elementos contenidos en él se desarrollen mecánicamente a la perfección. Se trata, una vez más, de la constatación de la ley de la exoneración, tantas veces aludida. Toda esta teoría que rige el sistema sensomotor tiene también su vigencia en el lenguaje y su aplicación en la raíz que estudiamos del "gesto fónico". Cualquiera que observe a los niños puede advertir que poseen ciertas "palabras" para acompañar determinadas actividades, jue-gos, necesidades, etc., que nunca les han sido enseñadas previamente.

«Yo concibo tal «música de acompañamiento», en principio, como puras fases, tanto del movimiento como de la ex-presión, dentro de la actividad general; la función de estas voces consiste en que precisamente por medio de tal fase puede desencadenarse la totalidad de la situación y toda la sucesión que integra la acción y ello con un resultado singular y relevante: la voz está siempre a disposición con la ma-yor facilidad, es bien común, es comunicativa, y en cuanto llamada, posee la virtualidad de hacerse escuchar e imponerse».

GEHLEN afirma que las palabras que tienen su origen en esta raíz no son los sonidos que apuntando a las cosas singulares son portadores del "reconocer" (3ª.raíz). Ambas raíces (3ª y 5ª) se desarrollan simultáneamente en el niño. Pero aquí el significado de la palabra es vago. Por ejemplo la expresión "dada" puede significar el justo con el sonajero, juego en general o el sonajero mismo. Estas palabras poseen un valor que, aludiendo a una situación, no es indeterminado, pero es "elástico", es vago. Un niño ha experimentado frecuentemente toda la serie de acciones y percepciones que responden a la situación de salir de paseo. Cualquiera de los elementos o "fases" que integran esta situación puede ser la señal que ponga en marcha toda la serie de acciones pertenecientes a tal situación: se le señala la calle, o se le presenta la ropa de salir, o contempla el propio niño a las personas mayores aviadas para la partida, o escucha una palabra que se acostumbra a decir en tal ocasión... De todos esos datos es la palabra el más fácil, el más rico, el más expresivo y el único de que se puede disponer en todo momento.

Con el mismo propósito cita GEHLEN otro ejemplo traído por JESPERSEN. Alguien dibujó para un niño muy pequeño un cerdo, situación que el niño designó con el nombre de *öff*. Es decir, la expresión *öff* era un símbolo: 1º. de todo el proceso de dibujar un cerdo, 2º. de un cerdo, 3º. de dibujar y escribir en general. A la inversa, al escuchar el niño la articulación *öff* experimentaba el impulso a escribir, o a dibujar un cerdo, o a esperar que le dieran el dibujo del mismo.

«La palabra se balancea aquí todavía entre un significado verbal y sustantivado. Está tanto al servicio de la intención que se dirige a una cosa como puede servir de disposición o espera anticipadora con respecto a la acción».

Una vez que se concretiza el significado, los demás elementos integrantes de la situación quedan libres para recibir otras intenciones. Si öff se concretiza significando estrictamente cerdo, entonces habrá que buscar nuevas y diferentes denominaciones que designen "dibujar"... y todos los demás elementos de la situación. El niño vive en contacto y enfrentado con el mundo exterior, en situaciones "comunicativas". Toma los movimientos comunicativos y los considera por el lado que más le place. En este caso, por el lado de la "fase" fónica; se apropia ese acompañamiento fónico, lo constituye en símbolo y por medio de él se orienta y dirige hacia la totalidad de la situación.

«El niño aprende muy pronto a destacar el lado fónico de las situaciones concretas y a través de él a pronunciarse intencionalmente, orientándose hacia la totalidad de la situación»

Con la raíz del lenguaje aquí descrita se ha mostrado principalmente el origen de la palabra en el ámbito de la acción y de la comunicación práctica con el mundo, esto es, la cristalización de los procesos de la experiencia, y de la propia actividad, en la palabra.

De hecho el niño aprende el lenguaje con ayuda del adulto, quien le facilita en alto grado su labor. El adulto le indica, por ejemplo, el reloj y dice al mismo tiempo: *glock* o algo semejante. Ya que el niño posee la tendencia a reproducir lo escuchado y, por otra parte, la actitud indicadora del adulto provoca la fluencia de la intención hacia el reloj, se origina una asociación directa de las impresiones visuales y acústicas. La voz imitada y reproducida se orienta sin esfuerzo hacia la cosa.

No obstante, parece incuestionable que el niño posee radicalmente la capacidad de elaborar su propio lenguaje, incluso en el caso hipotético de un aislamiento absoluto de toda relación con adultos y siempre que se encuentre en compañía de un semejante, por lo menos, en la misma situación.

«Pues lo que el niño aprende del adulto no son las inten-ciones que discurren a través del símbolo hacia las cosas; antes bien, es la propia naturaleza quien le enseña, y la aptitud de hacer discurrir la intención a través de la voz hacia la cosa sería una labor que asumiría probablemente esa maes-tra soberana».

Al margen de esa ayuda del adulto, puede pensarse que tanto en el niño como en los orígenes de todo lenguaje, en su época primitiva, colaboran simultáneamente todas las raíces, registrándose un entrelazamiento en las funciones de las mismas.

13. El elemento del lenguaje

No hay pues una raíz única del lenguaje. La capacidad fónica del hombre trabaja inicialmente en direcciones diversas y perfectamente diferenciables. GEHLEN ha señalado cinco de esas direcciones o raíces. Dichas raíces no son "intelectuales" en sentido estricto, sino "preintelectuales", esto es, son simplemente realizaciones de tipo sensomotor, que preparan el advenimiento del pensamiento y del len-guaje.

«Cada una de ellas -de las raíces- es específicamente humana en su estructura, lo que aquí no equivale a decir: espiritual. Antes bien, estas raíces del lenguaje no son propiamente intelectuales, sino acciones vitales sensomotoras, cuyo efecto presenta rasgos singulares y cuya configuración es inconfundiblemente humana. Pues es decisivo, para una teoría antropológica del lenguaje, no atribuir exclusivamente al mismo virtualidad comunicativa, realizaciones de tipo simbólico, actividad refleja autopática (selbstempfundene Aktivität), intenciones, *respectus*, cambio de *respectus*, etc. Todo esto son, antes bien, caracteres específicamente humanos y pertenecientes a las funciones del movimiento y de la percepción del hombre en su totalidad».

Siendo tal la naturaleza de las diferentes raíces del lenguaje, cabe todavía preguntarse por el origen irreductible de su vitalidad, por el suelo nutricio común de las mismas, por el "elemento" que alienta como realidad última en el lenguaje. Es la búsqueda afanosa tras las huellas de la palabra y, por lo mismo, del pensamiento inherente a la misma. Tal parece ser el sentido de la formulación siguiente: «... ya que ellas -las raíces- son actividades vitales, previas al pensamiento (vorgedankliche), aunque entrañando en sí inteligencia germinal, ¿dónde está el punto seminal (Keimpunkt) del pensamiento? ¿No hay, por decirlo así, un centro germinal que abarque la totalidad del organismo del lenguaje en su desarrollo?».

GEHLEN recuerda que pensamiento y lenguaje son la misma cosa; pensamiento es la intención que fluye hacia algo a través de un signo o símbolo fonético; intención es una función del ser vivo, irreductible a ninguna otra función vital (nicht weiter auslosbar); la voz está siempre a disposición y es repetible a discreción; la voz, por otra parte, es un movimiento propio del lenguaje y, en cuanto escuchada, es parte constitutiva del mundo exterior; el lenguaje continúa en línea recta la actividad simbólica, constatable ya en la actividad de la vista y de la mano, constituyendo de esta forma un mundo de sím-bolos de creación propia. Con estos materiales GEHLENpre-tende responder a la cuestión propuesta:

«... disponemos así de los elementos indispensables para contestar a nuestra pregunta. El punto germinal del pensamiento se encuentra allí, donde nosotros nos dirigimos hacia la cosa en un movimiento exonerado y libre de la presión de las necesidades vitales ytsimultáneamente, en el mismo mc^-vimiento comunicativo aprehendemos la cosa».

En todos los movimientos comunicativos que hemos es-tudiado aparece el hombre actuante y, al mismo tiempo, saliendo de sí mismo. El hombre ejercita su actividad y simultáneamente se traspone, casi podríamos decir, se desdobla, y en un movimiento de exoneración, se transfiere (Ineinsetzung, Sichversetzen, Sichhineinversetzen, Si-chobjektivieren, Sichentfremden, Sichselbsthaben) y se sitúa en la cosa. En su propia actividad, es decir, en este movimiento saliendo de sí mismo hacia la cosa y desde su situación, instalado en la cosa misma y a partir de ella adquiere el hombre la vivencia de sí mismoy también de la cosa. En este proceso surge el pensamiento.

«Allí donde nosotros en la acción fónica nos dirigimos hacia la cosa y, a su vez, este dirigirse es percibido sensiblemente también por nosotros, captando y vivenciando la cosa en ello, allí salta la chispa del pensamiento (der Blitz des Gedarikens): Esta es la manera en más alto grado «desmaterializada», supremamente exonerada y supremamente ligera de apropiarnos del mundo, haciéndole disponible gracias a símbolos de creación propia».

La realidad aquí descrita se encuentra potencialmente en todas y cada una de las raíces del lenguaje y todas ellas se mueven en esta dirección, haciendo posible la floración del lenguaje y del pensamiento. Con este logro es posible un comportamiento activo, que no opera ningún cambio en las cosas, ni en el mundo de la realidad. Es un comportamiento "teórico" -según gusta GEHLEN de expresar este hecho- que moviéndose hacia el mundo sin fronteras de lo perceptible es "pura" comunicación y, por añadidura, multiplica la riqueza sensible del mundo a base de la nueva realidad de los símbolos, potencialmente incrementable hasta el infinito. Del sonido hecho palabra puede decirse que hace las funciones de lo perceptible real, lo elabora y lo substituye, lo hace disponible y lo reproduce a su arbitrio.

«La palabra nos alivia (entlastet) de la presencia inme-diata de las cosas, pero posibilita una presencia virtual infi-nitamente libre, dentro de la cual aparece la real sólo como un sector muy pequeño, y el hombre puede actuar y planear el margen de ella: el último eslabón en la dotación de un ser actuante, no adaptado».

Por tanto el lenguaje alivia, exonera, al sistema motor de las funciones del conocimiento o experiencia, llevadas a cabo en el estadio inicial por medio de las manos al palpar los objetos; también le exonera de la tarea de orientarse en el mundo de la infinidad de impresiones, etc. Esta exoneración es la condición indispensable para presiones, etc. Esta exoneración es la condición indispensable para que el trabajo humano sea posible, empleando la energía que se economiza en esos procesos elementales, en las más altas funciones de la vida humana. El hecho de poder llamar las cosas por su nombre es el fruto de la acción humana. El hombre puede retener esa reacción, hecha palabra y disponer de ella a su gusto. GEHLEN resume todas estas consideraciones en los tres puntos siguientes. En la

palabra, nervio y núcleo del lenguaje, encontramos diversos aspectos que integran una realidad única, pero que son diferenciabas desde el punto de vista conceptual:

a) Una intención que discurre a través de un símbolo de creación propia, dirigiéndose hacia la cosa.

b) Autovivenciación en el movimiento comunicativo, en el que simultáneamente vivenciamos y captamos la cosa.

c) Este comportamiento es en sí mismo acción, más aún, es la acción genuina, que multiplica la riqueza sensible del mundo, sin introducir ninguna transformación en la realidad.

Este fenómeno singular basado en presupuestos múltiples, que encierra en sí toda la estructura del movimiento y de la sensibilidad humana, estructura que encuentra en él su culminación, es la palabra. Y la forma de conciencia que cristaliza en la palabra es el pensamiento, que es in-separable de la palabra, más aún, es la palabra misma.

El pensar, por otra parte como todas las actitudes humanas está ordenado a la acción:

«El pensar es medio para el contacto exonerante y simbólico y está esencialmente ordenado a la acción».

«Pensar es un órgano guía de la acción, ... que nunca pierde su misión, en la que definitivamente debe desembocar, a saber, la dirección del comportamiento»

14. La frase

Con la palabra nos transferimos e instalamos en la cosa. En este movimiento comunicativo realizamos la autovivenciación y simultáneamente vivenciamos la cosa. Así, poseemos ya la cosa y su nombre, o designación. Tan pronto como prendemos o insertamos en una palabra nueva la virtualidad adaptada en la cosa, ha surgido la frase o proposición.

Instalados en la cosa hemos percibido, hemos experimentado, uno de los efectos o impresiones de la misma (v. gr. el efecto "iluminar") y lo depositamos o prendemos en una nueva palabra (sol). El resultado es que ha surgido la frase, v. gr.; el sol ilumina.

En la frase, "la palabra sale de sí y se instala en otra palabra" (das Wort versetzt sich in ein anderes), iniciando un enfrentamiento con la misma.

El contenido referencial (Hinsicht) de cada cosa es variadísimo, de tal suerte que la designación del sujeto, en una frase, no hace comprensible inmediatamente el predicado. Por ello, la estructuración de la proposición consiste en vincular uno de los innumerables contenidos referenciales (Hinsichten) de la cosa (designada por el sujeto de la proposición) con un contenido referencial concretísimo expresado en el predicado.

Es indudable que el lenguaje se mantuvo durante mu-cho tiempo en un estado primitivo y limitado al entendimiento inmediato, dentro de situaciones concretísimas. Sin embargo tanto la palabra como la frase pertenecen a la contextura primitiva del lenguaje, siendo simultáneo su origen cronológico.

En la fase del hombre primitivo se presenta un proceso, se determina un hecho objetivo, en una forma similar a lo que ocurre en el lenguaje carente de flexiones del niño. Un niño de 16 meses contempla un desfile militar, con banda de música. Expresa este proceso con la "frase de dos palabras": "dados lalala" (Daten lalala).

En el lenguaje se va realizando paulatinamente un proceso de abstracción. Es la liberación de la inmediatez y de la situación concreta actual. Se da una pérdida en el valor indicativo, pérdida del contenido demostrativo adquirido en la observación concreta de la realidad y, al mismo tiempo, se va dando cauce a la otra posibilidad concreta del lenguaje: cada palabra apunta hacia otra palabra y de esta manera se completan recíprocamente, sin necesidad de apoyarse en los contenidos objetivos. Llega un momento en que el pensamiento trabaja no ya sobre las cosas (Entlastung), sino sobre las palabras que han llegado a substituir a la realidad. En este sentido, dice GEHLEN, que el pensamiento trabaja sobre el lenguaje y se mantiene en sí mismo (bei sich selbst bleibt). Esto ocurre cuando el lenguaje ha llegado a la perfección fraseológica, y alcanza su más alto grado cuando llega al estadio en que se hace rico en flexiones variadas.

Desde el punto de vista diacrónico, el lenguaje del primitivo, lo mismo que el del niño, carece de flexiones. En su perfeccionamiento, y al mismo tiempo que se va haciendo más abstracto, adquiere la riqueza de flexiones. GEHLEN afirma que esta evolución se prosigue y los estadios últimos de idiomas altamente intelectualizados vuelven a ser pobres en flexiones, como ocurre con el inglés y el chino.

15. Pensamiento y lenguaje

En nuestro análisis hemos llegado a identificar pensamiento y lenguaje. Hemos descrito el pensamiento como la intención que se dirige hacia algo a través de la palabra.

«No se puede dudar que pensar en sentido estricto es «lenguaje interior», es un subvocal talking (WATSON), pues permanece vinculado al lenguaje, hasta tal punto que piensa en idioma alemán, francés, etc.».

«Pensar es hablar interiormente y se pueden constatar finísimas inervaciones en la región de la cabeza, boca y garganta, al pensar».

Sin embargo, no es necesario exteriorizar el pensamiento. No es indispensable participarlo a los demás, por medio del lenguaje. En este punto se consuma una separación entre pensamiento y lenguaje. Así nos encontramos ante el problema del lenguaje interior, en el que la intención hacia la cosa prescinde del movimiento

comunicativo de la fonación, y se produce el fenómeno que podríamos designar como "pensar mudo". GEHLEN afirma que el problema del lenguaje interior, no articulado en palabras, constituye un enigma. Nuestro enfrentamiento con las cosas se realiza normalmente en el contacto motor, en general, y en su forma más perfecta en el contacto fónico-motor. Puede decirse que esta forma de contacto con el mundo es directa e inmediata, mientras que el lenguaje interior constituye, ante todo, un modo de comportamiento indirecto, en el enfrentamiento con el mundo. Este hecho debe interpretarse en el sentido de una represión o interrupción (Hemmung) del contacto motor directo con el mundo, represión que provoca una retracción del sujeto hacia su propia interioridad. GEHLEN opina que la raíz de este fenómeno se encuentra no solamente en la conciencia, sino en el fondo vital de la persona, ya que significa una represión de todos los procesos sensomotores de la expresión, en general. Lo explica de la manera siguiente: Parece que el fundamento de este adentramiento (Verinnerlichung) debe buscarse en el estrato pulsional (Antriebschicht) del hombre. Ello significa una retracción (Rückwendung) o contención (Stauung) de las fuerzas pulsionales, que en lugar de emplearse en objetos externos, se concentran en la esfera inmanente del sujeto.

Al tratar de la 2ª raíz del lenguaje, la apertura, hemos aludido al exceso o superabundancia de energía pulsional (Antriebüberschus), frente a la pobreza de movimientos instintivos del hombre. Este adentramiento podría significar que parte de esa sobrecarga de tendencias pulsionales no encuentra satisfacción en la acción directa, orientada hacia el mundo, y se repliega en la propia interioridad, buscando en ese movimiento de repliegue la satisfacción en el propio núcleo vital de la persona. Este introversión (Nachinnenschlagen) de intenciones que no encuentran cauce en la irrupción hacia el exterior sería un fenómeno esencialmente humano, en el que se realiza la exoneración del mundo sensible en el más alto grado.

«Desde el punto de vista puramente descriptivo, en primera línea, el pensamiento es desensibilización (Entsinrilich-ung), esto es, se comporta con respecto al lenguaje de representaciones y recuerdos, así como del material acústico correspondiente a las representaciones de las palabras. Sólo así alcanza libertad completa el flujo de intenciones para vincularse recíprocamente en su fluencia, en una palabra, para constituirse en curso de pensamiento (Gedankengang) y utilizar como vehículo el puro núcleo de las representaciones verbales, prescindiendo de la representación concreta. Pensar es, por tanto, desde el punto de vista descriptivo, el más alto grado de comportamiento desensibilizado, puramente insinuante y abreviado; es el más alto grado de exoneración».

Nuestro enfrentamiento con el mundo a través de la percepción, a través del control de la realidad en movimientos comunicativos es transpuesto por obra del pensamiento, que se concentra en la escena interior, suspendiendo transitoriamente toda actividad real, incluida la verbal:

«En los procesos del pensamiento se efectúa un enfrentamiento de la persona consigo misma, con sus propios intereses, con sus propios deseos, etc., se trata, en última instancia, de definir la postura que se adopta con respecto a sí mismo. Todo pensar es, por consiguiente, una forma de comunicación consigo mismo, es un autoauscultamiento llevado hasta los estratos pulsionales y, por decirlo así, una socialización interior».

16. La estructura pulsional

GEHLEN ha dedicado una parte muy considerable de sus investigaciones antropológicas al estudio de la vida interior, del "mundo exterior de dentro" (innere Aussen-welt) y al estudio del carácter y de la estructura pulsional del hombre. Es posible de todo punto consignar aquí el resultado de su investigación, limitándonos a levísimas alusiones.

GEHLEN se pregunta: "¿cómo debe estar integrada la estructura pulsional de un ser deficitario, que ha sido destinado por la naturaleza a la acción?".

Por una parte la satisfacción de todas las necesidades humanas, incluidas las más elementales, exige como condición indispensable el conocimiento y superación de las circunstancias del mundo, en su realidad objetiva. Conocimiento y superación que el hombre consigue en la acción, enfrentándose con el mundo. Todo lo que directa o indirectamente satisfaga las necesidades humanas, todo lo que contribuya a hacer "disponible" el mundo, puede ser un centro de atracción hacia el que se dirija su vida pulsional, puede constituirse en interés que oriente su energía. Por eso la estructura de las pulsiones humanas debe ser plástica, adaptable a las circunstancias cambiantes y a las diferentes acciones en que el hombre se enfrenta a esas circunstancias; debe ser abierta a la totalidad del mundo, debe ser consciente, orientable, con base en la experiencia objetiva.

Por otra parte, las pulsiones y necesidades deben ser contenibles, aplazables, es decir, independientes o desconnectables a la acción. Mientras la acción se emplea en la experiencia, en el conocimiento, en la infinidad de posibles situaciones objetivas, es condición indispensable que las pulsiones y sus respectivos centros de interés sean retenidos, y ello precisamente porque las tendencias pulsionales sólo pueden alcanzar su verdadera y definitiva satisfacción, cuando las situaciones en esa desconexión de las necesidades y pulsiones respecto de las satisfacciones de las mismas y de la acción, posibilita la formación de una vida interior ("interioridad", "alma", "mundo" exterior de dentro) o del estrato que solemos llamar alma, en el que las pulsiones son ocupadas (besetzt) por imágenes correspondientes a las situaciones en las que se consuma la satisfacción de las mismas, es decir, en imágenes del mundo externo. Anclado en este punto de vista describía NOVALIS el alma con la expresión "mundo exte-rior de dentro" y KANT decía que son las representaciones de los sentidos externos el material que llena nuestro ánimo (Gemüt).

Las fases en que el hombre se enfrenta al mundo, sirviéndose de las pulsiones ocupadas con imágenes y fantasmas objetivos (Zielbilder) que imprimen un carácter finalista a su conducta, son conscientes. Ello implica necesariamente una decisión, una selección frente a otros posibles intereses. Aquí se encuentra una raíz de la "moral", o de la "disciplina", ya que GEHLEN prefiere este segundo término (Zucht), por considerarlo psicológicamente neutral.

El estudio de las pulsiones le da ocasión a GEHLEN para ensayar una nueva fundamentación de la caractereología. El carácter no es una agrupación de propiedades, como sostienen las teorías usuales. Es la forma especial en que el hombre modera activamente el impulso vital, es decir, lo decanta, convirtiéndolo en fuerza dominada y dócil a regulaciones firmes, lo retiene en forma de hábitos que dan su impronta a la conducta y lo emplea eri su comunicación con el mundo. El carácter necesita tiempo para formarse y sólo adquiere su madurez en el transcurso de los años. Constituye una especie de presencia permanente de decisiones que han llegado a ser connaturales.

Apoyándose en los filósofos griegos y en KANT, GEHLEN no admite que haya en el hombre una facultad especial llamada "voluntad". Si el hombre es el ser que se conduce a sí mismo y regula su vida, tal calidad debe mostrarse en toda la extensión de su estructura. En este caso, una facultad especial, voluntad, sólo sería una palabra más para designar el hombre en el hombre. "La voluntad es la capacidad de asumir la guía, de los movimientos que se registran en toda la amplitud de la persona".

17. Las instituciones

GEHLEN ha estudiado también muy ampliamente el problema de las instituciones y del "espíritu objetivo".

El proceso de exoneración o lucha del hombre consigo mismo y con el mundo sólo queda decidido de su favor cuando alcanza firmeza y regularidad en su capacidad de reacción frente a una realidad que ha dejado de ser hostil, llegando a serle familiar. Esta consideración establece el nexo entre el esquema antropológico de GEHLEN y la proyección sociológica del mismo.

El desajuste que acusa el hombre por falta de la correlación: movimiento instintivo -"excitador"-, queda subsanada por obra de las instituciones. Ellas le garantizan una cierta regularidad, tanto en la satisfacción de sus necesidades, como en la vida de relación con los semejantes.

18. Observaciones críticas

Es fácil comprobar que, en los últimos decenios, en Alemania, quien se haya hecho cuestión del problema del hombre se ha visto en la necesidad de definirse frente a la teoría de GEHLEN.

El ensayo de GEHLEN es absurdo en sí mismo, según Theodor LITT. Ese mismo intento, por el contrario, es saludado como la nueva antropología por

Nicolai HARTMANN, y señala la fecha en que la misma se ha constituido como ciencia diferenciada y rigurosa, según H. J.SCHOEPS.

Entre estos dos polos se mueve toda la crítica. En ella se encuentran todos los matices y tonalidades del pro y el contra. Sin riesgo de equivocarse, puede decirse que toda publicación que directa o indirectamente se haya ocupado del problema del hombre, después de la guerra, en Alemania, se ha pronunciado frente a GEHLEN en uno u otro sentido. Uno sólo es el posible denominador común, capaz de agrupar las valoraciones más dispares: la ausencia de indiferencia ante el enfoque antropobiológico. Este simple hecho delata el peso intrínseco y la importancia de la nueva orientación.

Creemos que el ideal de la antropología filosófica sería integrar en una síntesis no forzada las dimensiones biológica, histórico-social, y metafísica del hombre. Ello implica el riesgo, difícilmente superable con garantías de éxito, de conjugar el método empírico con un cierto apriorismo. GEHLENda toda la importancia que tiene a la dimensión biológica, tan olvidada en las interpretaciones tradicionales del fenómeno humano. Presupone el aspecto histórico-social y se inhibe frente al problema metafísico y la trascendencia, adoptando un empirismo radical. Por lo mismo, creemos que su interpretación del hombre es insuficiente. Sin embargo, GEHLEN tiene toda la razón cuando observa que no disponemos del criterio que nos asegure qué especulaciones tocan lo absoluto y son rigurosamente metafísicas y cuáles confunden lo absoluto con el propio capricho y arbitrariedad. Una simple mirada hacia la historia de la filosofía es aleccionadora, en este sentido.

Personalmente creemos que GEHLEN ha destacado aspectos que pueden integrarse en toda concepción del hombre, sea cual fuere la base y orientación de la misma. Y ello porque tales aspectos son esenciales antropológicos.

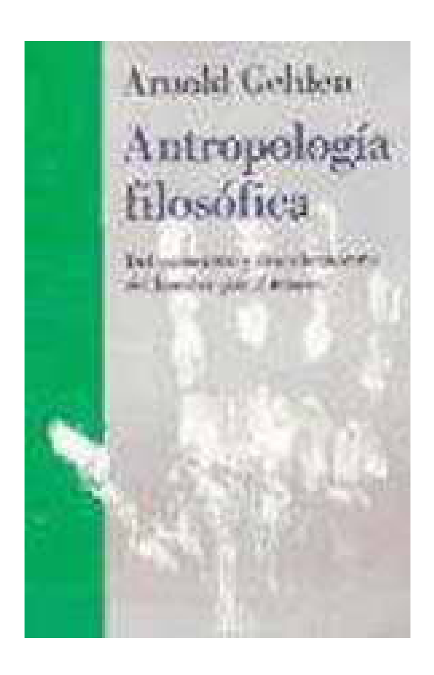
GEHLEN ha destacado como nadie el significado vital de las funciones del espíritu, al señalar la vigencia de lo espiritual hasta en los estratos ínfimos de lo vital humano y el condicionamiento y dependencia mutua de las funciones "altas" y "bajas".

Además, desde el punto de vista morfológico y de su constitución física, el hombre es esencial y absolutamente diferente de cualquier otra estructura viviente. Esto es tanto más significativo si se tiene en cuenta que, en una época, en la que las ciencias se habían empeñado en acentuar las semejanzas y disimular las diferencias entre el animal y el hombre, GEHLEN señaló con énfasis el contraste esencial entre uno y otro. Ha descrito admirablemente el "carácter simbólico" del movimiento y de la percepción. Dentro de la filosofía del lenguaje ha revelado el aspecto motor del mismo y su vinculación, hacia abajo, con el sistema sensomotor y, hacia arriba, con el pensamiento. Y todo ello dentro de una visión impresionantemente unitaria del fenómeno humano.

ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo

Arnold Gehlen



http://es.scribd.com/doc/61915292/Gehlen-Antropologia-Filosofica